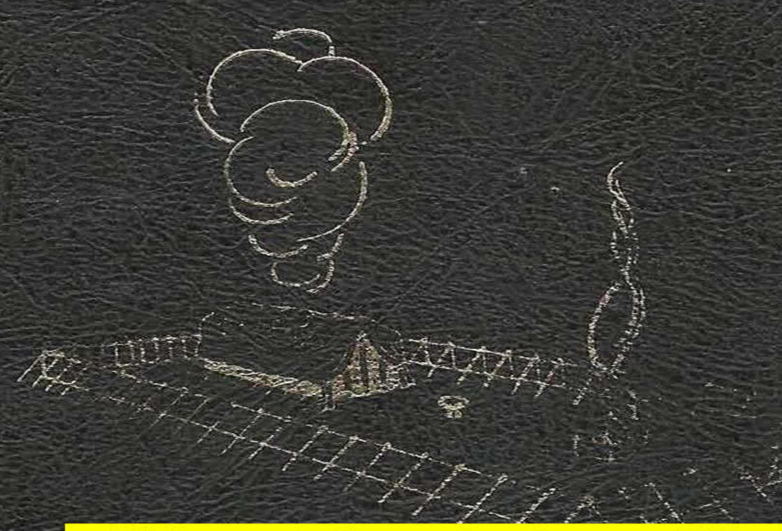
El Día de la Expiación

y la

Purificación del Santuario



Dr. Alberto R. Treiyer

£1 Día de la Expiación

y la

Purificación del Santuario

En el Pentateuco, en los libros históricos, en los profetas, en Hebreos y en Apocalipsis

Dr. Alberto R. Treiyer

ASOCIACION CASA EDITORA SUDAMERICANA
Avda. San Martín 4555,
1602 Florida, Buenos Aires, Argentina

IMPRESO EN LA ARGENTINA
Printed in Argentina

Primera edición, 1988 (2.000 ejemplares)

ISBN 950-573-156-6

Este libro se terminó de imprimir el 18 de marzo de 1988,
mediante el sistema offset, en talleres propios.

—36149—

RECONOCIMIENTOS

- a la Facultad de Teología Protestante de la Universidad de Estrasburgo, Francia, por la beca que me asignó, y que me permitió dedicar un buen período de tiempo especialmente a la investigación de estos temas, como requisito para la conclusión de mis estudios doctorales;

- a los profesores de esa Facultad, con quienes pude considerar y compartir los descubrimientos que hice en este campo de estudio,, y que fueron tan gentiles para conmigo;

- a mis padres, que me ayudaron en la preparación de algunas ilustraciones y en las revisiones de algunos de los manuscritos, y que han sido un apoyo espiritual significativo a lo largo de todos estos años, especialmente con sus cartas de aliento y estímulo;

- a José Drasich, quien por estar cerca, pudo ofrecerme diferentes opciones en la mayoría de las ilustraciones de los capítulos, y adaptarlas a lo que yo deseaba reflejar con ellas;

- al profesor Angel Hernández, y al ingeniero Rubén Muñoz, quienes gracias a su habilidad y conocimiento en el área de computadoras, me orientaron en el aprendizaje y uso del programa que convenía mejor a esta obra;

- al Centro de Aprendizaje en Ciencias de Antillian College, por haberme facilitado el uso de la impresora Láser, con la cual pude darle la forma final a las páginas de este libro;

- a mi esposa, que me ha dado a Roselyne, Danielito y Roycito en medio de estos estudios, y que gracias a su nobleza y dedicación a la familia, pude dedicar tantas horas, meses y años a la investigación;

- a todos los que de una u otra manera han colaborado directa o indirectamente **en** la realización de esta obra, y que sería muy largo mencionar por nombre;

- . en especial, al Ser Supremo que nos ha acompañado constantemente y de -lanera tan admirable mediante su providencia, a lo largo de todos estos **años.**

INDICE GENERAL

INDICE DETALLADO

CAPITULO II

CAPITULO III ^

CAPITULO IV

CAPITULO V

CORRESPONDENCIAS TERRENALES Y CELESTIALES DEL SANTUARIO

CAPITULO VI

PROYECCIONES TEOLOGICAS, TIPOLOGICAS Y ESCATOLOGICAS
DEL SANTUARIO Y DEL DIA DE LA EXPIACION EN LOS PROFETAS

CAPITULO VIII

PREFACIO

_a obra de Cristo en el santuario celestial es uno de los aspectos menos ::-:c'dos, en círculos teológicos cristianos, del plan de Dios para salvar a los fiadores. La legítima preocupación por entender ei significado de la obra ya : —letada en la cruz ha resultado en una relativa despreocupación por la obra r.3 Cristo continúa realizando en el santuario desde su ascensión. Una excepción notable fue el movimiento millerita de comienzos del siglo XIX en v:-eamérica.

E: estudio de las profecías de Daniel, que incluían la purificación del santuario : -*q* culminación de un largo período profético, convenció a Guillermo Miller a_e a segunda venida de Cristo estaba muy próxima. Una interpretación errada :T S nbolismo bíblico remató en el gran chasco de 1844. Pero el chasco, lejos :r ser el fin del movimiento, fue un estímulo decisivo que impulsó a realizar un tT.ío cada vez más minucioso y abarcante de la obra de Cristo en el santuario : t es::al con sus implicaciones soteriológicas y escatológicas.

. arias obras han sido publicadas en el último siglo y medio acerca del ;;- jario. Una preocupación compartida por diferentes autores ha sido ir-erminar con la mayor precisión posible el concepto de purificación del :;--jar¡o celestial en el contexto del día de la expiación del santuario israelita. rresente obra, *El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario,* es en . rito modo la culminación de estos estudios. Por más de quince años el Dr. - ;erto Treiyer ha estado investigando y escribiendo acerca del santuario. Su te s doctoral exploró exhaustivamente un aspecto de este tema. Algunos de sus ioajos ya han sido publicados en inglés por el Biblical Research institute • =s~ington,D.C.). Todo ese material, más nuevos estudios recién completados, r!'án ahora por primera vez en este volumen, a disposición del lector de habla :¿stellana.

El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario es la obra más i marcante que conocemos en castellano sobre este tema. No se limita a los :: nocidos pasajes de Levítico, Daniel y Hebreos. Numerosos pasajes de otros : os proféticos son examinados en detalle. Por otra parte, la obra familiariza al -rror con las más significativas contribuciones recientes de la erudición bíblica.

Aunque *El Día de la Expiación y la Purificación del Santuario* no pretende ser abra final, será por años una obra indispensable para todo el que estudie a :~<}o este fascinante tema con todas sus implicaciones. La dedicada labor del I - -iberto Treiyer a lo largo de todos estos años nos ayudará a entender mejor í . sión bíblica de la obra que Cristo está realizando ahora por nosotros.

[1]: DSÍO de 1987
ta," la, Filipinas

Dr. Werner Vyhmeister
Presidente, Asia Adventist
Theological Seminary

ORIENTACION AL LECTOR
Para el mejor aprovechamiento del material

El valor de este libro será para el lector, proporcional a la sed que posea ::- el conocimiento de la Palabra de Dios. Como siempre ocurre, algunas :r::iones serán más difíciles de comprender que otras, dependiendo del tema :c"= aerado, y del grado de preparación que cada cual tenga. Como casi cada ÍT::ión o tema tratado termina con una conclusión que recalca lo fundamental :t os argumentos considerados, es probable que en ocasiones, a algunos Torres les convenga ir directamente al final, para obtener una idea de conjunto gue les permita orientarse mejor en el análisis detallado de los argumentos.

Además de las conclusiones que sintetizan las ideas básicas obtenidas, se E" Asertado en las notas de pié de página, con el propósito de facilitar el Tr_dio y la comprensión del material, numerosas referencias a otras secciones bro en donde se trata con más detalles o bajo otra perspectiva, tal o cual f-a o texto en consideración. Esto permitirá al mismo tiempo, que la lectura no -hesite efectuarse de tapa a tapa, sino que se inicie con el tema de mayor ~:erés, y sólo se consideren de los otros capítulos o secciones, lo que concierne t" especial a! tema elegido.

Sin embargo, estas referencias al calce no siempre son suficientes, y para :::ener un panorama más amplio y claro de determinado pasaje de la Biblia, el f-rtor podrá remitirse al Indice de Textos Bíblicos al final del libro, para buscar : :as las veces que se utiliza o explica el mismo capítulo o versículo de especial rtefés. Esto será de a momentos sumamente necesario para poder apreciar el £-2jmento presentado en su verdadera magnitud. De esta forma, quienes no e-x^an formación o vocación teológica, podrán usar este libro mayormente como -nanual para explicar los pasajes de la Biblia que se deseen conocer mejor.

Siendo que el autor traduce a menudo de los idiomas originales de la Biblia -•ebreo y griego,- convendrá poseer a la mano más de una versión. De esta :~na, el lector podrá reconocer más fácilmente los diferentes matices que :terminado texto puede ofrecer. En ciertos pasajes de la Escritura, algunas •e'siones dividen los capítulos y versículos en un orden ligeramente distinto. 1-ando esto ocurre, la mayor parte de las veces se agrega al mismo texto la :--a referencia entre corchetes []. Un Indice de Autores permitirá a su vez, e'-contrar más fácilmente las referencias completas de las obras citadas. Los escritos de E.G.de White son a menudo citados por las iniciales de sus títulos, H~p!iamente conocidos en el mundo hispano. No está demás recalcar que todo :efecto u omisión que pueda aparecer en esta obra, es de responsabilidad del autor.

A pesar de todas estas recomendaciones dadas para el mejor aprovecha- - ento del material, no está demás estimular a aquellos que anhelan conocer a •:~do estos preciosos temas del Libro de los Libros, a que avancen en su

estudio desde el principio y en forma progresiva, lenta pero sólidamente, verificando y comparando los pasajes citados, para compenetrarse bien del mensaje divino considerado. Para los que así lo hagan, los últimos capítulos tendrán un contenido de inestimable valor, pues habrán ya grabado en la memoria los principales lineamientos que provienen del Pentateuco y del Antiguo Testamento, que sirven de base para las proyecciones más abarcantes que de sus sombras y símbolos dieron Cristo y los Apóstoles.

En efecto, es la convicción del autor que los que estudien esta obra de esta manera, no sólo estarán en condiciones de evaluar seriamente los temas tratados, sino que se encontrarán en las más óptimas condiciones para aportar nuevas ideas, de tal forma que los mensajes del santuario y del Día de la Expiación en especial, pasen a ser su propio evangelio, como lo fueron otrora los mismos temas para los autores de Hebreos y Apocalipsis.

Finalmente, no importa cómo se lea o estudie este libro, u otros que tratan acerca de las verdades de la Palabra de Dios, es estimulante reconocer con E.de White, que el interés por "llegar a ser gigantes intelectuales..." capacita al obrero para hacer "inteligentemente diez veces más obra" que si no se desarrollan estos talentos. Es un hecho que los "esfuerzos por adquirir conocimiento no obstaculizarán en lo más mínimo" el "crecimiento espiritual" si se tienen "motivos correctos y blancos adecuados" (TM, 194).

INTRODUCCION

"El significado del sistema de culto judaico *todavía no se entiende : e -ámente.* Verdades vastas y profundas son bosquejadas por sus ritos y 5 -rolos. El Evangelio es la llave que abre sus misterios. Por medio de un :: - : : -Diento del plan de redención, sus verdades son abiertas al entendimiento. E= -jestro privilegio entender estos maravillosos temas en un grado mucho ~e • :-de lo que los entendemos."1 "En toda página, sea de historia, preceptos o : -recia, las Escrituras del Antiguo Testamento irradian la gloria del Hijo de Dios. : :• cuanto era de institución divina, *todo el sistema del judaismos*a_una *pnfecía* compacfa_deL_Eyangielio..."2 "El Salvador se revela en el Antiguo "eramento tan claramente como en el Nuevo. Es la luz del pasado profético lo cresenta la vida de Cristo y las enseñanzas del Nuevo Testamento con : i' jad y belleza. Los milagros de Cristo son una prueba de su divinidad; pero . - e :-ueba aun más categórica de que él es el Redentor del mundo se halla al :: —arar las profecías del Antiguo Testamento con la historia del Nuevo."3

Estas declaraciones que nacieron casi al mismo tiempo que nuestro siglo, e-on hace quince años atrás mi atención sobre las fiestas de Israel y los ": s re sacrificios del Antiguo Testamento, y sirvieron de base para un estudio re-sonal que llevé a cabo poco después, y para más de una exposición que di t : _ jámente sobre el tema, en algunas iglesias y centros del saber en América re Sur.4 Algo más tarde aún, a fines de 1978, me encontraba en la Facultad : restante de la Universidad de Estrasburgo, Francia, acariciando la esperanza : t : je se me permitiese preparar mi tesis doctoral sobre el mismo tema que me •:: a motivado tan fuertemente tiempo atrás.

M interés por abordar el estudio de todas las fiestas judías, sin embargo, no r.ro ser satisfecho. No faltó mucho tiempo para convencerme de que una - es: gación exhaustiva de este tipo, exigía una gran parte de la vida que, -: _ dablemente, no iba a poder gastar en un centro universitario como en el que -e encontraba. El intento posterior de considerar las últimas fiestas del año irrico hebreo, debió aún limitarse a una de las fiestas judías, la más ::"--overtida y, como pude percatarme mejor después, la más pobremente :: -orendida de todas, la del Día de la Expiación.

.Sería ésta una empresa demasiado grande? Un proyecto de esta 7~c«rgadura requería no sólo despejar las grandes confusiones que hay sobre t :ema, sino también considerar los problemas metodológicos que son t = "-sables de la mayor parte de las dificultades que hay para comprender la

E I E WHiTE, *Palabras de Vida del Gran Maestro,* 103.
- E IE WHITE, *El Deseado de Todas las Gentes,* 182.
3 »:<< 742.
- . ease. por ejemplo, las mismas referencias de las tres notas bibliográficas precedentes, ya 33ss en A.TREIYER, "Las Fiestas Hebreas y su Significado," en *El Ministerio Adventista* (Enero-de 1978), 19.

liturgia de este día. Por otro lado, a medida que avanzaba más y más en la investigación, se hacía cada vez más patente que para comprender bien el significado del Día de la Expiación, había que comprender bien también todo el ritual del año. Justamente por haberse aislado muchos de estos ritos de su contexto en el Pentateuco, es que reina tanta confusión entre los intérpretes modernos sobre el propósito y significado de este día.

Uno de los primeros problemas que se presentaba a la consideración, era el de los métodos que rechazan la autenticidad histórica de los pasajes claves del Día de la Expiación. A pesar de cierta resistencia que tenía contra este tipo de investigación, consideré que no podía ser justo ignorándolo, sin siquiera tratar de comprenderlo. Sin embargo, me pareció más apropiado comenzar el trabajo con una exégesis sobre los pasajes que hablan de este día en el Pentateuco, dejando de lado toda idea preconcebida acerca de los textos en consideración, y de su historia presumida. Si se quiere verlo así, éste sería un enfoque fenomenológico inicial, con el propósito de comprender una historia tal como es contada, y como si fuera verdad. Los resultados de una exégesis semejante me permitirían ubicar en una situación mejor para evaluar luego, en un segundo capítulo, todo lo que se ha dicho de esencial sobre esta historia, y los problemas que otros autores han tenido para comprenderla.

Ahora bien, es evidente que en la liturgia del Día de la Expiación, dos clases de ritos fundamentales sobresalen: uno que trata'acerca de la purificación del santuario, y el otro que tiene que ver con el misterioso macho cabrío y el término hebreo Azazel. Salvo raras excepciones, el primer aspecto ha sido en general desconsiderado o pobremente tratado, mientras que el material del segundo es bastante abundante y diferentemente abordado. En consecuencia, no era posible contentarse con limitar la búsqueda de la purificación del santuario al ritual del Día de la Expiación. Había que compararla también con otros ritos semejantes que son a menudo confundidos por los intérpretes, y tener en cuenta los detalles y circunstancias diferentes en que tuvieron lugar.

¿Debía el estudio de los ritos del Día de la Expiación y la purificación del santuario que allí se incluía, concluirse con una comprensión exclusiva de los ritos del Pentateuco? ¿No se podía ir más lejos y buscar, en la medida de lo posible, en el resto de la Biblia, las proyecciones tipológicas y teológicas que estuviesen en armonía con los resultados ya obtenidos? Aunque esta tarea no sería fácil, era no obstante necesaria, si quería tenerse también una visión de conjunto del Canon, para que la Biblia, tomada en su totalidad, tuviese algo que decirnos a nosotros, "a quienes han alcanzado los fines de los siglos" (1 Cor 10:11).

Este último proyecto, sobre todo, iba a exigirme más tiempo del que disponía entonces para la conclusión de mi tesis doctoral. Por esta razón, el quinto y último capítulo de mi tesis aparece ahora, en esta edición, dividido en cuatro grandes capítulos que tratan acerca de esta dimensión última de las verdades proyectadas por la liturgia hebrea, especialmente en los profetas posteriores y en el Nuevo Testamento. Estos capítulos muestran en un alto porcentaje, que mi pasión por el tema no se apagó con la obtención del título y la tarea docente

subsiguiente.

Al mismo tiempo, el pedido que se me hiciera mientras enseñaba en el Seminario Adventista de Teología en Collonges, Francia, de preparar un material ~ara ser publicado por ei Instituto Bíblico de Investigaciones de la Asociación General de los Adventistas del Séptimo Día, acerca de los criterios de contaminación y purificación en relación con el Día de la Expiación y la curificación del santuario,5 me llevó a reorganizar el tercer capítulo, y a incluir nuevos argumentos aun más convincentes en lo que atañen a este tema. A esto se suman algunos *excursus* o apéndices que han sido agregados en algunos capítulos, con el propósito de ampliar el panorama teológico abordado. A diferencia de la tesis doctoral también, muchas citas textuales se han eliminado, .. las que se han conservado, han sido todas traducidas al castellano.

El valor de esta obra será apreciado, como ya dijera en la Orientación al Lector, únicamente en la medida de la sed que cada cual tenga por la Palabra de Dios. Nuestra preocupación ha sido la de hacer resaltar el carácter distintivo de la Biblia, contraponiéndolo a todo credo, filosofía u obra foráneas a su contenido y mensaje. Aunque debía a menudo buscar restringirme al tema especial que había elegido, sus ramas y proyecciones eran tan vastas que me -icieron ver mejor la necesidad de encarar los estudios del Antiguo Testamento bajo un "enfoque múltiple."6

El centro de la teología y de la unidad de la fe, en efecto, no debe restringirse al pacto (Eichrodt), a la santidad de Dios (Sellin), a Dios como Señor (Kóhler), a la elección de Israel como pueblo de Dios (Wildberger), al reino de Dios (Klein), etc. Una riqueza y magnitud mayor aparecen cuando se busca la unidad de la Eibiia a través del centro de la vida religiosa israelita: el santuario y sus servicios. La estructura legal y tipológica que nos viene desde esta perspectiva, permite aglutinar todos estos otros conceptos y otros más que se han estado :resentando hasta el presente como temas centrales del Antiguo Testamento, y . erlos en una dimensión de conjunto armónica que los ubica en su verdadera perspectiva, y les da a su vez mayor realce.? Naturalmente, el esfuerzo por cemostrar sus proyecciones teológicas, tipológicas y aun escatológicas en ambos testamentos, no es pequeño. Sin embargo, "el desafío de un enfoque núltiple" como el que he tratado de ofrecer, dentro de las posibilidades que ofrecía este trabajo, "puede ser de una naturaleza que ganará victoria sobre toda

[5] La mayor parte del capítulo tres ha sido ya publicada en inglés, en la obra conjunta de B.HOLBROOK, ed., *The Seventy Weeks, Leviticus, andthe Nature of Prophecy (BM\ca* Research -stitute, General Conference of Seventh-day Adventists, Washington,D.C.20012, 1986). Algunos oetalles decidí agregar después, con el proposito de dar un panorama más completo sobre ciertos aspectos considerados.

5 G.F.HASEL, "A Decade of Oíd Testament Theology: Retrospect and Prospect," en Z4W93 '981), 165-183.

7 E.DE WHITE, *Cristo en su santuario*, 52: "El santuario que está en el cielo *es el mismo centro* de a obra de Cristo en favor del hombre. Concierne a toda alma viviente sobre la tierra. Abre ante la • sta el plan de la redención, proyectándonos hasta el mismo fin del tiempo, y revelando el resultado runfal del conflicto entre la justicia y el pecado. *Es de la mayor importancia que todos investiguen dadosamente estos temas,* y estén capacitados para dar respuesta a todos los que demanden -=zón de la esperanza que hay en ellos."

tentación a buscar modelos más fáciles de lo cual hay manía."8

Algunas de las preguntas básicas a las cuales se responde en forma amplia en esta obra, son las siguientes. ¿Qué pasaba cuando un miembro del pueblo, o toda la congregación, cometía una ofensa contra Dios? ¿Cómo eran liberados de la carga del pecado? ¿Qué valor tenían los ritos de sacrificios? Si la sangre del sacrificio substitutivo cargaba con el pecado, y contaminaba el santuario mediante los ritos de aspersión, ¿cómo es posible que su uso en otras circunstancias lo purificase? ¿Cómo se cumple todo esto en la esfera celestial? ¿Cuándo son registrados, por ejemplo, los pecados del pueblo de Dios? ¿Cuando se los comete, o cuando se los confiesa? Si son registrados cuando se los comete, ¿qué valor tenían entonces los registros de sangre en el santuario, cada vez que el pecador los confesaba y mataba su animal substituto?

En lo que respecta a la naturaleza de la contaminación, ¿qué ocurría con los pecados inconfesos de rebelión abierta contra Dios? ¿Cómo afectaban el santuario, la tierra y el pueblo en medio del cual Dios moraba? ¿Tiene algo para decirnos esto en relación con la purificación del santuario en el pasaje profético de Dn 8:14? ¿Cómo entender las otras visiones proféticas del Antiguo Testamento, acerca del templo y de su vindicación?

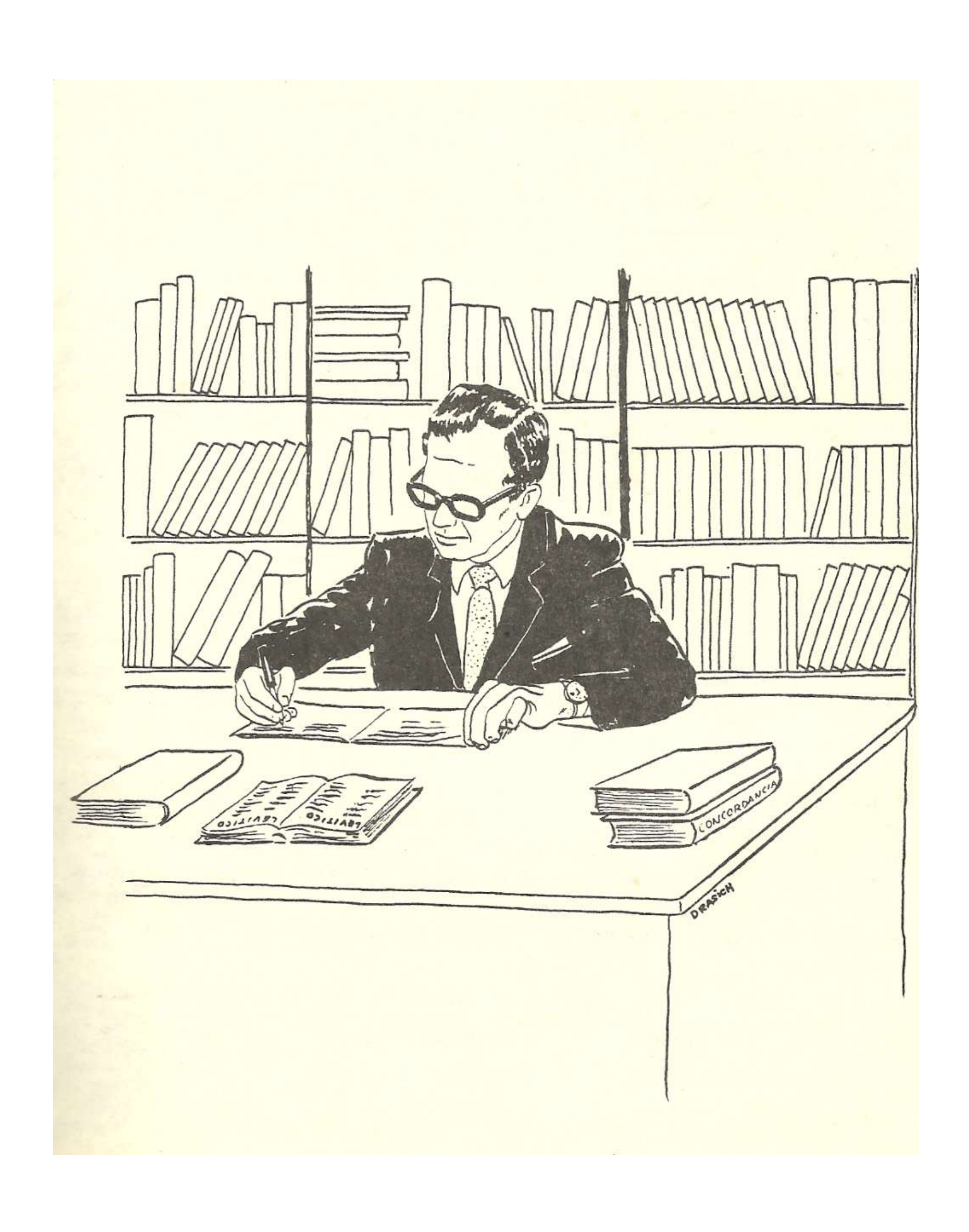
En el Nuevo Testamento, ¿qué valor tienen todos estos cuadros y estructuras tipológicas del santuario? ¿Se aplican todas a la nueva dispensación? ¿De qué manera? ¿Presenta la Epístola a los Hebreos una correspondencia tipológica entre los ritos levíticos y el ministerio de Jesús en el santuario celestial? ¿Cómo puede responderse a aquellos que la niegan, afirmando una relación antitética entre los dos testamentos? ¿Por qué hay tanta reticencia para reconocer aun una correspondencia espacial entre el santuario terrenal y el santuario celestial? ¿Es el santuario celestial realmente material, y posee muebles semejantes a los del santuario israelita? ¿Es contaminado también con sangre, y debe por consiguiente ser purificado por los mismos principios que aparecen en el Día de la Expiación?

¿Qué nos enseñan las visiones de Juan en relación con el cumplimiento antitípico del Día de la Expiación? ¿Cuántas imágenes adicionales se agregan a las que aparecían en este día, y con qué propósito? ¿Puede reconocerse la época final que estaría enmarcada más directamente dentro del período de requisitoria judicial celestial? ¿Qué valor tiene semejante juicio previo al galardón de los redimidos? ¿Qué pasará con los rebeldes que rechacen la sangre expiatoria del Hijo de Dios? ¿Deben ser consideradas las visiones de Juan como puramente simbólicas, o tienen un basamento real y concreto en los cielos? ¿Cómo responder a los Intérpretes modernos que niegan una relación temporal y espacial definida y consecuente en el libro del Apocalipsis?

No está de más subrayar aquí que, un estudio que ha exigido tanto esfuerzo y dado resultados tan definidos en sus diferentes niveles y dimensiones, como los que podrán apreciarse en esta obra, me ha hecho mirar con sumo aprecio los trabajos de aquellos que me precedieron, sin exceptuar las investigaciones

8G.F.HASEL, 182-183.

:LS no entran dentro del enfoque de este trabajo. Aunque, con el propósito de :-'ecer un análisis claro de los aspectos considerados, era necesario renunciarse en forma definida con respecto a muchos métodos, proposiciones . conclusiones de otros autores, mi interés mayor se centró siempre en rr'inirme más bien en relación con las ideas que con respecto a las posiciones ZT-sonales de tal o cual autor. En este sentido, si este trabajo puede servir para : ~alecer y enriquecer la fe de algún alma sincera en Dios y en su Palabra, no -Qorta el credo religioso o filosófico de donde provenga, se habrá cumplido una ze las mayores aspiraciones de esta obra.


CONCORDANCIA
DRASICH

CAPITULO I

EL DIA DE LA EXPIACION Y LOS TEXTOS DEL PENTATEUCO

El Día de la Expiaciónjocupaun lugar impoj^t_e_enjos_dife rentes códigos del Pentateu^f-eaJ£i¿áintiguos d o cu m eril©s jd e la l iterat u ra rabinica. Sin embargo, es ya desde hace mucho tiempo uno de los días"de celebración judía más controvertido. Esta controversia tiene que ver con la significación teológica de su ritual principal, así como sobre su valor y su contenido histórico.

En este capítulo se tratará el contenido de la fiesta según se puede apreciar en los textos del Pentateuco. En lugar de cuestionar su valor histórico o su unidad literaria, se intentará comprender el texto en su conjunto, y sin presuposiciones filosóficas que lo nieguen. Un análisis fenomenológico semejante debería, a nuestro juicio, encabezar por regla general toda investigación bíblica del Antiguo Testamento, y en especial del Pentateuco, para encontrarse luego en mejores condiciones de juzgar las dificultades que hasta ahora se han presentado a la mente de muchos eruditos, y para quienes toda tentativa de explorar o descubrir la unidad ritual de la ley levítica es estéril.

El nombre de la fiesta.

El nombre *clásico*[1] de la fiesta, *Yom Hakkippurím,2* figura en la Biblia solamente en Lv 23:27 y 25:9. No obstante, se emplea la palabra *kippurím* cada . ez que se "habla de la gran ceremonia de expiación que debe tener lugar una vez por año, y del día en que hay que realizarla."3 Las versiones posteriores, sin embargo, han traducido esta expresión de diferentes maneras, pero en general, todas ellas la relacionan con la idea de expiación. Los LXX rinden este nombre *"eméra exilasmoú*; la Vulgata, *"dies expiationum" o "propitiationis" {kippurím).* En el lenguaje moderno, este nombre es traducido casi umversalmente por "Día de ta Expiación,"4 o más literalmente aún, "Día de las Expiaciones."5 La versión alemana de Lutero rinde: "Der Versóhnungstag," esto es, "Día de la reconciliación," pero esta nominación no se ajusta al sentido literal del texto "sbreo.6

, En el primer siglo, la importancia de la fiesta llegó a ser tan grande que se la^

[1] Caracterizado así por K.HRUBY, "Le Yom Ha-Kippurim...," en *OS* 10 (1965), 41, n.1.
- En Lv 23:28 aparece en una forma más simple, sin el artículo: *yom kippurím.*
3 K.HRUBY, 41. Además délos pasajes ya citados, Ex 30:10; Lv 23:28; Nm 29:11.
[4] -RUBY lo usa en singular, *ibid.*
5 Otras versiones francesas como La Sainte Bible de Jérusalem (Paris, 1961); La Sainte Bible de = Societé Biblique Francaise2 (Paris, 1978), etc.
5 K.AARTUN, "Studien zum Gesetz über den grossen Versóhnungstag Lv 16...," en *StTh* 34 ' 563), 86. Véase discusión sobre el significado de la raíz *kipper en* p.51-52,158-161.

llamó simplemente: "el día,"[7] "el gran día,"[8] o "el ayuno,"[9] esto último en consideración a la práctica prescripta por la *Tora* para la celebración del día. De la Edad Media proviene la expresión *familiar,*[10] "Yom Kippur," la cual es a veces incorporada en la traducción bíblica como: "eí Día del Gran Perdón,"[11] o simplemente, "el Día del Perdón."[12]

Esta última nomenclatura responde a una creencia posterior acerca del valor del ritual de ese día, que no está en total consonancia con los textos bíblicos. En efecto, la creencia judía del medioevo de que en ese día se perdonaban los pecados que no podían ser perdonados durante el año, no soporta un detenido análisis bíblico. Aunque la idea del perdón puede ser incluida en la celebración, no hay que olvidar que la palabra hebrea más específica usada con el significado del perdón es *salah,* la cual está ausente de los textos litúrgicos de este día.

El lugar de la fiesta en el calendario litúrgico de Israel.

Según el Pentateuco, el Día de la Expiaciónjdebía celebrarse al final do cada año religioso judío, en el séptimo mes del calendario bíblico, más precisamente aún, en el décimo día del mes de 77sM[13] Esto equivale más o menos al mes de Octubre, jm el otoñodel hemisferio norte. Todas las fiestas del Pentateuco eran celebradas en los siete primerosjrieses del año litúrgico. Veamos ahora un bosquejo que nos permitirá percibir mejor el lugar y el papel del Día de la Expiación en relación con las otras fiestas del calendario.

Cuadro de fiestas judías del Pentateuco

I. Fiestas de! primer mes (mes inicial): Primavera.

- El 14 del mes: **1. La pascua** (Ex 12:1-14,21-28,42-51; Lv 23:5; Nm 9:1-14; 28:16; Dt 16:1-7).
- Primera semana de fiesta (del 15 al 21 del mes).
  2. **Los panes sin levadura** (Ex 12:15-20,34,39; 13:5-10; 23:15; 34:18; Lv 23:6-8; Nm 28:17-25; Dt 16:3-4,8,16-17).
  3. **Las primicias del comienzo de la cosecha de la** cebada[14] (Lv 23:

7 *Yoma,* en la Mishnah y en los tratados de los dos Talmud.

8 *Yoma rabbah* (Rosh ha-shanah, 21a) o *yoma de-kippure* (Yoma,19b).

9 Hech 27:9; Ep.de Bernabé 7:3,4: *he nesteía; yom som:* "día de ayuno por excelencia" (Menahot, XI, fin), y en arameo, es decir, en la jerga mitad hebraica mitad aramea de los Talmud, *yom soma rabbah, o* aún *soma rabbah.* Cf.K.HRUBY, 70. Filón, *nesteía heorté* (De Septenario, 278); Josefo: *té tés nestelas heméra:* "el día de ayuno," *d.ibid,* 71,n.19.

10 *ibid,* 41,n.1.

11 La Bible de la *TOB,* 1976. En A.TREIYER, "Le livre du Lévítique," en *Signes des temps* (Janvier 1984), 8-9, aparece este mismo uso bajo mi nombre, debido a que el editor cambió mi original, prefiriendo sin duda la versión de la *TOB.*

12 La Bible de la Pléiade (Bruges, 1956).

13 *Tishrí* es el nombre babilónico para referirse al mes que en el calendario litúrgico israelita correspondía al séptimo. Su significado parece derivar de la raíz *seru,* que significa "comenzar." Si éste es el significado original, podría pensarse en el comienzo del año cívico de Israel. Su nombre no aparece, sin embargo, en el Pentateuco, lo que evidencia un uso posterior. Véase L.JACOBS, "Rosh Ha-Shanah," en EJXIV, 306.

14 Cf.2 Sm 21:9-10; Rt 1:22.

10-14; cf.v.15 y Dt 16:9).

II. Fiesta del tercer mes (mes intermediario): Verano.
- En el principio del mes: 4. **Las primicias de la cosecha del trigo15** (pan con levadura) o **fiesta de las semanas** (Ex 23:16a; 34:22a-b; Lv 23:15-22; Nm 28:26-31; Dt 16:9-12,16-17).

III. **Fiestas del séptimo mes** (mes final): Otoño.
- El primero del mes: 5. **Séptima nueva luna** (véase Nm 10:10; 28:11-15) o **Fiesta de las trompetas** (Lv 23:24-25; Nm 29:1-6).
- El décimo del mes: 6. **El Día de la Expiación** (Ex 30:10; Lv 16; 23:27-32; 25:9; Nm 29:7-11).
  a. Comienzo del Año SabátiC016(Ex 21:2-6; 23:10-11; Lv 25:2-7,20-22; 26:34-35,43; Dt 15:1-18; 31:10-13).
  b. Comienzo del Jubileo (Lv 25:8-55; 27:17-24; Nm 36:4).
- Ultima semana de fiesta (del 15 al 22 del mes): 7. **Fiesta de la cosecha** (la última del año) o **fiesta de los tabernáculos** (Ex 23:16b; 34:22c; Lv 23:34-43; Nm 29:12-38; Dt 16:13-17).17

EL£a[endario litúrgico de Israel, según este bosquejo de fiestas, estaba marcado definidamenTe~por tres meses de fiestas: el primero, el tercero y el séptimo. En estos tres meses se exigía la peregrinación al templo de Jerusalén a todo israelita (Ex 23:17; 34:23; Dt 16:16). Esta programación de fiestas fue bosquejada teniendo en cuenta dos elementos: la cosecha y el culto. En consecuencia, este calendario de fiestas bíblicas era un calendario agrícolo-religioso. *

Las fiestas del año comenzaban con un sacrificio especial -la pascua-, al cual seguía una fiesta de cosecha -Primicias. Siendo dado que esta cosecha duraba siete semanas -49/50 días,- se extendía hasta el tercer mes, hasta la fiesta de la mitad del año litúrgico, llamada por consiguiente también: "Fiesta de las Semanas," o, más tarde en la época helenista, *Pentecostés,* "cincuenta."

Las fiestas del año se cerraban igualmente con un día de sacrificios especiales -el Día de la Expiación- y con otra fiesta de cosecha, la última del año -las Cabañag. Si la séptima nuevaluna tenía un alcance más solemnee *

[15] Ex 34:22; cf.Lv 23:16; véase H.J.KRAUS, *Gottesdienst ¡n Israel. Grandisseiner Geschichte des -".ettestamentllchen Gottesdienstes2* (Chr.Kaiser Veriag, München, 1962), 73, quien piensa que ;jrante el período de siete semanas, las dos cosechas -la de la cebada y la del trigo- estaban gadas. Las "primicias" del tercer mes no consistirían en ese caso, sino en dos panes "con levadura" Lv 23:17), "el pan de las primicias" (v.20), en contraste con las "primicias" del primer mes, en donde se ofrecía "una gavilla" (v. 10) para ser mecida delante de Yahvé, en "la fiesta de los panes sin evadura" (v.6).

•¡o Su relación con la fiesta de los tabernáculos es indicada únicamente por la mención de Deuteronomiode leerla ley en el templo, aprovechando del peregrinaje a Jerusalén (Dt 31:11). Por e contexto de Lv 25:9, que trata del Jubileo, y por las motivaciones de la ley sabática semejantes en e Día de la Expiación (véase p.70-31, con referencias), concluimos que la ley de! Jubileo (Lv 25) sugiere también el momento preciso del comienzo del año sabático.

17 El octavo día era un día de cierre, distinto de la fiesta de los tabernáculos, pero íntimamente gado a la fiesta.

importante que las séis nuevas lunas precedentes (cf.Nm 10:10; 28:11-15), se debía, entre otras razones, a su relación con el Día de la Expiación. En efecto, el sonido de las trompetas y la santa convocación de ese primer día dei septimo mas, debían advertir al pueblo sobre la proximidad del Día de la Expiación, e invitarlo a prepararse para los eventos de ese día.[1]8

'Otro aspecto que resalta en este calendario de fiestas bíblicas, es el número Siete, SieteJ.iesta_s..anuales estaban contenidas en los primeros siete meses del afiOieligioso. La primera y la última cosechas se celebraban durante siete días. Así como el séptimo día de la semana era un día de reposo diferente de los otros días de la semana, el séptimo mes o séptima nueva luna, debía diferenciarse de las otras nuevas lunas por una celebración más importante.

También los séptimos años debían celebrarse como reposo de la tierra. Semejante al Pentecostés, que era festejado al final de un período de siete sábados semanales, en el primer período de cosecha del año, el Día de la Expiación marcaba el comienzo de un reposo anual correspondiente a una secuencia de siete sábados anuales, en el último período de cosecha del año. Además, el número siete aumentaba en importancia durante el séptimo mes. Mientras que en las siete fiestas del año se ofrecían siete corderos en holocausto en cada fiesta -en el prirnej-..mes.-siete corderos también cada día durante una semana,- en la fiesta de los tabernáculos se ofrecían catorce corderos cada día de la semana, y un tota! de setenta toros, todos múltiples del número siete.

Estos hechos revelan una planificación bien estructurada del calendario anual de fiestas bíblicas. EljTúrparn siete, 19 acentuado especialmente en el séptimo mes, indicaba que este mes era un mes final, en el cual el ciclo anual de sacrificios y de cosechas se completaba.20

En lo que tiene que ver con las fiestas del séptimo mes, es difícil determinar el valor de cada una en relación con la otra. De hecho, Nm 29 y Lv 23 consagran un lugar mucho más considerable a la fiesta de los tabernáculos que al Día de la Expiación. No hay, sin embargo, ningún capítulo dedicado exclusivamente a ios tabernáculos, mientras que Lv 16 está consagrado únicamente al Día de la Expiación, y ubicado justamente en una parte central del libro, entre las dos grandes secciones de Levítico, llamadas generalmente "Ley de sacrificios y de pureza," y "Ley de santidad."21 No obstante, la fiesta de los tabernáculos está

13 véase Editorial Staff, "Ten Days of Penitence," en *EJ* XV, 1001; L.JACOBS, 308, entre las varias razones del sonido de cuernos, menciona que "el *sofar* anuncia el comienzo de la estación penitencial (desde Rosh Ha-Shanah hasta el Día de la Expiación)." Véase también el Tratado Rosh Ha-Shanah, I,9, en el *Talmud de Jerusalén.*

19 RENGSTORF, *"heptá...,"* en *TDNT,* II, 627, considera que "la posición dominante del número siete, especialmente en la cultura semítica y en la Biblia," así como también "entre los germanos, los griegos, los egipcios, etc., no se debe a la existencia de siete planetas, *Ibld,* 628. Su sentido concreto "en el mundo de pensamiento del AT," "la ecuación VII = *kissatu*= es 'plenitud,' 'totalidad.'" Esta idea del número siete se encuentra también entre los babilonios. "El número siete lleva el carácter de totalidad..., de la totalidad deseada y ordenada por Dios, *ibid,* 632-634. Véase además, M.FARBRIDGE, *Studies in Biblical and Semite Symbolisme* (Ktav Publishing House, New York, 1970), 119-139.

20 Algunas otras fiestas fueron establecidas más tarde, en la época de Ester. Por ejemplo, la Hanukka, el Purim. Estas fiestas no pertenecen al grupo tradicional de fiestas de la Torá.

21 Esta división es tan ampliamente reconocida, que algunos autores han consagrado obras

mencionada varias veces fuera del Pentateuco,22 mientras que el Día de la Expiación se encuentra mencionado, al menos explícitamente por nombre, casi exclusivamente en Exodo, Levítico y Números. Después del exiiio babilónico, el Día de la Expiación revela una importancia especial, como se percibe por ejemplo, por la manera de llamarlo: "el Día."23

Teniendo en cuenta su lugar entre las otras fiestas judías, puede destacarse una vez más que elJDía de la Expiación era un día de cierre.24 (jn año más se * iba con sus pecados ya saldados "y extirpados de en medio de Israel, y otro nuevo año se iniciaba con las cuentas en blanco. No es, pues, casual el hecho de que el año del Jubileo,, el año de la libertad, era también un año santo, y * comenzaba en el Día de ia Expiación (Lv 25:9-10,12).

El contenido del Pentateuco.

El capítulo 16 del libro ae Levítico es el capítulo por excelencia del Día de la Expiación, y debe, por consiguiente, servir como punto de partida para toda investigación bíblica sobre esta fiesta. El contenido litúrgico es, además, tan rico en este capítulo, que la mayor parte de los eruditos modernos ha abandonado el intento de encontrar o defender su unidad. Por esta razón, será últil familiarizarse con las particularidades esenciales de su contenido. De esta forma se podrán apreciar más tarde mejor sus relaciones y sus aspectos complementarios con los otros pasajes del Pentateuco.

- El contenido de Levítico 16.

El capítulo se encuentra al final de toda una serie de discriminaciones de diferentes tipos de sacrificios, impurezas y purificaciones. Se trata de una especie de coronamiento de toda la información precedente del libro. De hecho, -¡ngún capítulo ni en Levítico, ni en toda la Biblia, utiliza tantas veces -en total

e".eras especialmente a una de las secciones. Por ejemplo, S.KUCHLER, *Das Heihgkeitsgesetz, LV "-26, eine liter.kritische Untersuchung* (Koniasberg, 1929); K.RABAST, *Das apodiktische Recht ¡m Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz...* (Berlin-Hermsdorf, 1948); F.KORNFELD, *Studien zum ~e '¡gkeitsgesetz (Lv 17:26)* (Herder, Wien, 1952); A.CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomiun: eine vergleichende Studie (Lv 17-26; Dt 16-28)* (Roma, 1976). Véase ya . ELLHAUSEN, y la división que hizo de Levítico en "Die Composition des Hexateuchs," en *JDT*22 ' 877), 408-422= sobre Ex 25-Lv 16; 422-444= sobre Lv 17-26; *Die Composition des Hexateuchs .-d der Historischen Bücher des Alten Testament* (Druck und Verlag von G.Reimer, Berlín, 1889), ' 3" -175.

22 Esd 3:4; Je 21:19; 1 R 8:65; Ez 45:25; Zc 14:16-19, etc.

23 Véase n.7. M.D.HERR, "Day of Atonement," en *EJ* V, 1376: "el día más importante en la liturgia anua]."

_24 Entre los autores que comparten esta interpretación, pueden mencionarse a G.F.OEHLER, *~-T-;'ogie des Alten Testamenté* (Druckund Verlag von J.F.Steinko, Stuttgart, 1891), 498; 5 3AENTSCH , *Leviticus* (Vandenhoeck und Ruprecht, Gottingen, 1903), 381; S.R.DRIVER- - A .'/HITE, "Day of Atonement," en *Dictionary oí the Bible* (ed.J.Hastings, New York, 1908), I, 201: "E l a de la Expiación representa la institución culminante del sistema Levítico. Lv 16 forma el : r-ax de las ordenanzas sacrificiales y purificatorias contenidas en Lv 1-15, ...el ceremonial mismo es be un carácter representativo y peculiarmente abarcante..."; G.B.GRAY, *Sacrifice in the Oíd srsnent. Its Theory and Practice* (Clarendon Press, Oxford, 1925), 321: "En el Día de la Expiación : s -:as expiatorios del sistema de sacrificios judío culmina." Véase además cap 3, 189,199.

16- el verbo *kipper,* "expiar."25 Esto refuerza su carácter de conclusión del sistema de sacrificios, puesto que esa palabra era empleada en la conclusión de cada rito efectuado (Lv 4:20,26,31,35, etc).

Una lectura atenía del texto, muestra que el capítulo puede ser dividido en tres o cinco partes fundamentales.26

I. Preliminares a la celebración: v.1-10.

1. Introducción: razón histórica y religiosa del ritual: **v.1-2.**

2. Animales del sumo sacerdote y del pueblo, y los vestidos distintivos para la purificación: **v.3-5.**

3. Bosquejo esencial del rito principal: **v.6-10.**

II. Descripción de los ritos principales del Día: v.11-28.

4. Descripción detallada de las ceremonias a cumplirse: **v.11-28.**

a) Ritual del incienso y de la sangre: **v.1**1-19.

b) Ritual del macho cabrío vivo: **v.20-22.**

c) Ablución del cuerpo de los participantes: **v.23-28.**

III. Sistematización sumaria final: v.29-34.

5. Deberes del pueblo y cierre: **v.29-34.**

A pesar de la unidad estructural evidente del capítulo,27 no se puede negar su naturaleza compleja,28 debido sobre todo a la diversidad de elementos litúrgicos que entran en juego en el desarrollo del ritual. Sin embargo, como será visto más tarde, este tipo de arreglo no es inhabitual en la Biblia.29 Responde, en efecto, a un estilo literario muy corriente en la literatura hebrea, y no exclusivo al libro de Levítico.

I. Preliminares a la celebración: v. 1-10. ^

1. Introducción: razón histórica y religiosa del ritual: v.1-2.

ÉEsta ley, como prácticamente todas las otras del Pentateuco, reposa sobre la autoridad de Yahvé en la persona de su representante humano: Moisés. La paternidad mosaica de estas leyes se ve patente a lo largo de todo el libro.30 Laj) expresión: "habla a tu hermano Aarón..." (v.2), testifica una vez más que Djos_se

25 F.MAASS, *"kpr* pi. sühnen," en *THAT,* I, 848-849.

26 Se ha dividido el capítulo de varias maneras. Desde un punto de vista literario, G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus*^ (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981), 228, ha propuesto una división en cinco partes, que coincide de una manera general, con la que C.F.KEIL hizo un siglo antes, *Leviticus* (Dórffling und Franke, Leipzig, 1878), 114-123, aunque sin titular las secciones. Una división más general en tres grandes secciones, y que mantiene la misma estructura de base percibida por KEIL y WENHAM en el capítulo, ha sido sugerida desde un punto de vista crítico, por otros autores. Véase cap 2, n.11.

27 Aunque la mayor parte de los autores modernos rechazan la unidad literaria de Lv 16, existe una especie de acuerdo general en la actualidad, para decir que el capítulo contiene una unidad secundaria posterior. Cf.K.AARTUM, 76,83.

28 Véase cap.2, n.1.

29 Véase cap 2, 108.

30 Lv 1:1; 4:1; 5:14; 6:1,8,19,24[5:20; 6:1,12,17]; 7:22,28; 8:1, etc.

revejaba^rimexo_a Moisés,^ seguidamente por su intermedio, a su hermano.^ * Áarón debe ser aquí el actor principal del ritual, y por consiguiente, debe prestar especial atención a la orden divina.3

Antes de especificar la ley, el texto recuerda un incidente que no deberá ser olvidado por el sumo sacerdote, cada vez que entre en la presencia de Dios. Dos hijos de Aarón.ÍNadab y Abihu, fueron quemadosjpor el fuego divino cuando oficiaban ilícitamente en el~santuario, delante dé Yahvé (v.1). Este^ hecho no reparable, sirve para testificar que Dios es tan fiel en el cumplimiento de sus * promesas como en el de sus advertencias.';. Teniendo en cuenta la debilidad humana para mantener constantemente viviente la conciencia de la santidad divina, la prescripción de no entrar regularmente para oficiar en el propiciatorio tiene el propósito de evitar que el lugar en donde se encuentra la divinidad sea profanado, y que el sumo sacerdote deba morir por un descuido en la forma de acercarse a la misma presencia de Dios.

Sin embargo, no debe interpretarse este primer versículo como siendo la causa de la prescripción de Lv 16. El incidente de Nadab y Abihu es presentado más bien con el propósito de ¡lustrar el valor de la ley que va a ser dada. De esta manera, se advierte al sumo sacerdote del peligro que puede entrañar toda ^ negligencia en ía manera de lievar a cabo el ritual. De hecho, el velo que separaba el lugar santo del santísimoTYabla sido indicado y construido antes de la muerte de los dos hijos de Aarón (Ex 40:21). Esto muestra que había ya cierta finalidad en la estructura inicial del santuario, en relación con su indicación posterior del momento y la persona apta para entrar, y muestra una vez más que la ley no fue establecida para atender a una situación casual, sino que entraba dentro de toda una planificación pre-establecida.

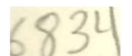
Esta conexión de Lv 10:1-2 permite, por otro lado, precisar mejor los riesgos de muerte que tenía Aarón cuando entraba en los lugares santos. Se ha pensado que los hijos de Aarón intentaron oficiar en el interior del velo, en un estado de inaptitud ritual.31 Otros han sospechado que la causa de la nteryención divina fue la utilización de "fuego extraño" para el incienso, un fuego que no provenía del altar encendido por Dios mismo (Lv 10:1).32 y otros aun ~an pensado que Nadab y Abihu pusieron sobre el fuego un incienso extraño, no conforme al que había sido ordenado.33 Pero el texto va más lejos. Sugiere que a causa de no haber captado la gravedad mortal de esta falta en la manerajje } comparecer, delante de Dios, fue"3l vino y la sidra, bebidas embriagadoras, razón_ porja_cual suuso es prohibido desde entonces er¡ relación con el sacerdocio y el santuario (Lv 10:9; véase Nm 6:2-4).

Hay aun otra relación implícita de esta prohibición introductoria de Lv 16, que

3' A.COHEN, *The five BooKs of Moses with Haphtaroth^O* (Soncino Press, London, 1977), 705, r-ee que Nadab y Abiú murieroh por entrar al lugar santísimo. A.IBAÑEZ, *El Levítico* (Ed.Eset, • 1974), 137, como la mayor parte de los comentadores, no lo considera probable.

22 M.HARAN, "The uses of incense in the Ancien Israelite Ritual," en VT10 (1960), 126: *'es zarah, '-ego* extraño." Se trata, según este autor, de un incienso tomado "de algún lado fuera del área del h -s "y ubicado en sus incensarios..." (cf.Nm 16:46), *ibid,* 115. Véase E.G.WHITE, *PP,* 373.

3 3 3.A.LEVINE, *In the Presence of the Lord. A Study of Cult and some Cultic Terms in Ancient* ¡'ed.E.J.Brill, Leiden, 1974), 70: "incienso que era 'aborrecible.'" Este autor se basa en el :;-:do primario *de zar/zarah,* como "aborrecible" (cf.Dt 32:16; Prov2:16; 5:3; 7:5,20; 22:14; 23:33).



proviene de su relación con el capítulo anterior.34 En ese capítulo, gl pueblo debe ser advertido de purificarse para no contaminar el santuario, y para no sufrir por consiguiente, laj£ena_dfijmiarte (Lv 15:31).35 Con mayor razón, pues, el sumo sacerdote debía desembarazarse de toda impureza si quería librarse en ese día del fuego de la ira divina.

Este hecho parece haber movido más tarde a los rabinos a introducir en sus tradiciones, la exigencia al sumo sacerdote de pasar una semana entera apartado de su familia, delante de ia tienda de reunión, para evitar toda contaminación posible, y para prepararse para los eventos de Kippur (véase Lv 8:33-35)36 La tradición rabínica agregó, además, ciertas reglas adicionales. Ei sumo sacerdote debía informarse durante siete días, en el templo, de los detalles del servicio sagrado. "Se le asignaba como acompañantes a algunos ancianos del tribunal, que le leían durante ese intervalo, la sección bíblica relativa a la solemnidad de Kippur." Ellos decían: "Oh, nuestro maestro, sumo pontífice, iee tú mismo estos pasajes, no sea que los olvides, o tal vez no los has aún aprendido."37

Finalmente, "los ancianos del Sanedrín lo conducían ante los ancianos de los sacerdotes... Luego de haberle hecho rendir juramento, con el entendimiento de conformarse a las reglas tradicionales que le habían sido enseñadas..., se separaban de él y se iban."38 Algunas precauciones, además, estaban destinadas a mantener el estado de pureza del sumo sacerdote. Por ejemplo, no debía dormir durante la noche precedente a las ceremonias del día, para evitar una polución nocturna39 (cf.Lv 15:16-18).

jp Moisés jio_ aba ^comprendido en _La ^advertencia de no entrar "en todo tiempo en el santuario." El podía entrar constantemente en la presencia de Dios sin tantas advertencias (Ex 33:11; 25:22; 30:6). No obstante, debía lavar también sus manos y sus pies cada vez que entraba (Ex 40:31-32). El v.2 no menciona una fecha fija en la cual Aarón podía excepcionalmente oficiar "en el interior del velo, delante del propiciatorio que está sobre el arca." Esto se determina en la conclusión (v.29-31,34).

C En resumen, la introducción del capítulo conecta el Día de la Expiación , directamente con el incidente del cap 10, e implícitamente con los ritos de purificación del cap 15, que culmina con todos los ritos de purificación descriptos en los capítulos precedentes. En su trasfondo se encuentra, pues, toda una

[34] Entre los autores que ven una relación de Lv 16:1 con Lv 15:31, pueden mencionarse D HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (Verlag von M.Poppelaver, Berlín, 1905), I, 433; J.H.HERTZ, *The Pentateuch and Haftorahs*^ (Soncino Press, London, 1978), 480; A.COHEN, 705.

35 El riesgo de muerte consistía principalmente en este contexto, en acercarse al santuario bajo un estado de impureza física, o en el caso extremo, habiéndose demorado para purificarse, y permaneciendo en un estado semejante aún en el Día de la Expiación. Véase cap 3, 164,158.

36 *Talmud de Jerusalén,* III, *Yoma,* 1,1: "Se teme que cohabite con su mujer que estaría sin saberlo con la menstruación; y esta falta, aun involuntaria, acarrea durante siete días la inaptitud del servicio" (cf.Lv 15:24).

37 *Talmud de Jerusalén,* III, *Yoma\,3.*

38 *ibid.* Estas prescripciones rabínicas tenían también el propósito de asegurar un cumplimiento ritual conforme a la interpretación farisea, y en contra de toda influencia saducea, K.HRUBY, 178-180.

39 *ibid,* 72.

concepción teológica que trata acerca de los riesgos de muerte del sacerdote y del pueblo, y que tiene que ver con la condición, la manera, el lugar y el tiempo de presentarse delante de Dios. Las causas que pueden motivar la intervención directa de Yahvé, pueden resumirse de la siguiente manera:

a) Desobediencia o faltas en las prescripciones divinas del ritual a cumplirse *j* ' (Lv 10:1 ;cf.Ex 30:33,38; 28:43; Lv 16:4; 8:35; 22:9).)

b) Pérdida de discernimiento espiritual que no permite reconocer el carácter I sagrado del culto y la santidad divina (Lv 10:9-10).

c) Estado de impureza física, moral o espiritual (Lv 15:31; 22:9).

El lugar santísimo.

Aunque el texto usa en el v.2 la palabra *qode£,* "santuario," el lugar más específicamente señalado es el lugar santísimo.40 Tres velos escondían el lugar santísimo del exterior del santuario. Comenzando desde el exterior, el primero -arcaba la separación entre el patio y el campamento (Ex 4Q:8); el segundo la separación entre el lugar "santo" y el patio (Ex 40:5); y el tercero el lugar "santo" cel "santísimo" (Ex 26:33; 40:3). En este último lugar se encontraba el arca de :-o, representación del fundamento del trono de Dios,41 y dos querubines en los erremos del propiciatorio, especie de cubertura de oro sobre la cual Aarón :ebía oficiar.

En el arca misma, Moisés había puesto las dos tablas de la lev (Ex 25:16; -Z 20; cf.34:29), expresión incontestable del carácter que cimentaba eJ.trono-de~ los (Sl 89:14[15]). Posteriormente, "la vara de Aarón" que floreció fue puesta reíante del testimonio," como signo del reconocimiento exclusivo del sacerdocio íe-:nico (Nm 17:8-10[23-25]), y más tarde aún, el libro de la ley deuteronómica :.e contenía las bendiciones y las maldiciones, "al lado del arca...," para que : iese como testimonio o advertencia constante contra la desobediencia del :.ec!o (Dt 31:26).

_a entrada del sumo sacerdote en el lugar santísimo en el Día de la

El Targum Arameo £e Lv 16:2 rinde "santísimo." D.HOFFMANN, 438; A.IBAÑEZ, 139. La : i-i-:ia entre *haqqodes,* "santo," y gocte? *haqqodaíím*, "santísimo," para referirse a los dos : r: i-amentos interiores del santuario, se encuentra en Ex 26:33-34; 1 R 8:6, etc. En otros lugares, des expresiones se usan indistintamente, para referirse ya sea al lugar santo, a un detalle o del patio, o al lugar santísimo (cf.Nm 18:9-10, etc). M.HARAN, *Temple and Temple-Service - - -ciert Israel. An Inquiry into the Cnaracter of Cult Phenomena and the Histórical Setting of the* • *School* (Clarendon Press, Oxford, 1978), 172, n.50, muestra que en el sistema levítico, la *~aqqodes* "no sirve como un término técnico definitivo." Algo semejante puede decirse de la :: - r--cdón: *qodes qodasim,* que no es un término definitivo ni siquiera en el hebreo mishnaico, *ibid.* U : _=a en referencia "al altar exterior" (Ex 29:37; 40:10), a las ofrendas de araños consumida por :: i-s-i'dotes (Lv 2:3,10), al altar de oro (Ex 30:10), su incienso (v.36)," etc, *ibid.* Los LXX rinden *to* Lv 16, siempre en singular. De las 104 veces que los LXX usan el plural *ta hagia,* 97 veces ; --i-; a todo el santuario, seis al lugar santo, y una sola vez al lugar santísimo, G.F.HASEL, - :-_"hs observaciones sobre Hebreos 9," en *El Ministerio Adventista* (marzo-junio, 1981), 26. - - SrL conduye también admitiendo que el uso del término *to hagion* en Levítico 16 en la versión os LXX, no es tampoco totalmente claro, *ibid.*

' * C E * 25:22; 1 Sm 4:4; 2 Sm 6:2; 2 R 19:15; Is 6:1; Jr 3:16-17; Ez 43:7, etc. Los textos son tan : : : = sobre el simbolismo del arca, que todos los autores están en principio de acuerdo sobre el : —: a- -.J.KRAUS, 150-151; R.DE VAUX, *Institutions...,* II, 130-131, etc. Véase más detalles en

Expiación, tenía, pues, primitivamente toda una configuración especial. La vara ^ florecida de Aarón testificaba que nadie, fuera de su familia, podía reemplazarlo sin sufrir la pena de muerte (cf.Nm 16:10,17,32; 17:10[25]; 2 Cr 26:16-21). El libro de la ley deuteronómica prevenía en contra de un "espíritu de rebelión" (Dt 31:27-29), el que en este día de humillación era irremediable, fatal (Lv 23:29-30). La ley de Dios debía ser satisfecha para evitar los juicios pronunciados en el libro de la ley. En resumen, el sumo sacerdote debía entrar en este día en el lugar santísimo, llevando sobre sí todas estas advertencias y riesgos de muerte. Esto estaba expresado no sólo por las advertencias de Lv 16, sino también por los objetos que se encontraban dentro.

La nube.

El Día de la Expiación era entonces para Aarón, el día más maravilloso y el día más peligroso de su vida, pues únicamente para una ocasión de esta naturaleza, el Dios del santuario había dicho: "yo apareceré -me dejaré ver- en la nube" *(be'anán 'era'eh).* Esta nube que escondía también la presencia divina (cf. 1 R 8:12), podía ser vista por el pueblo (Ex 13:21-22; 14:19-20,24; 24:15-18; 40:36-38; Nm 9:15-23). A veces la gloria de Yahvé aparecía por encima de la nube, ya sea para condenar a muerte a los rebeldes (Nm 16:42[17:7j), o para revelarse a su profeta (Ex 33:18-23; 34:5-6).

La gloria divina fue vista también por el pueblo de lejos, causando temor (Ex 16:10; 20:18-21; 24:17). Cuando llenaba el tabernáculo o la casa de Yahvé, nadie podía permanecer allí (Ex 40:34-35; 1 R 8:10-11; cf.Is 6:4-5).[Cada vez que la gloria de Dios aparecía sobre la nube, ocurría bajo un claro contexto de ¥ advertencia o de muerte inminente, a menos que una concesión de gracia especial fuese acordada (Ex 33:18-23; Is 6:6, etc).

Esta concesión y privilegio especiales eran renovados anualmente a Aarón, pero aun así, la gloria divina debía entonces ser velada por el humo del incienso aromático (Lv 16:12-13). Por un lado, la nube que se encontraba sobre el "propiciatorio" (v.2), y por ei otro, el incienso que se ponía sobre el propiciatorio también (v.13), velaban misericordiosamente la revelación divina delante del sumo sacerdote, "para que no muera."42

El *kapporet.* /

La palabra.*kapporet* ha sido traducida de diversas maneras. Los LXX y el Nuevo Testamento la tradujeron por *liasterion,* término este que se traduce normalmente en nuestro lenguaje moderno por "propiciatorio" (Heb 9:5)43 La Vulgata traduce *propitiatorium,* palabra que en general se encuentra transcripta

42 Esta distinción entre la nube que envolvía la gloria de Yahvé, y la nube que era producida por el humo del incienso, es reconocida por numerosos autores. C.F.KEIL, 114; A.BERTHOLET, *Leviticus* (Verlag von J.C.B.Mohr [Paul Siebeck], Tubingen, 1901), 54.

43 Esta palabra, *hilasterion,* no fue usada en forma exclusiva para referirse al propiciatorio. En Ezequiel, por ejemplo, se la usó para referirse a la base del altar de los holocaustos. Véase referencias en cap 7, 404,n.286.

en las versiones modernas de origen latino. Wiclef la introdujo en su versión iglesa, pero sin mucho éxito. En efecto, un año después de la aparición de la crimera parte de la versión germánica de Lutero que traduce: Gnadenstuhl," esto es, "asiento de la gracia," Tyndale la introdujo en la lengua inglesa como "the -nerey seat," "el asiento de la misericordia."44

Estas últimas traducciones provienen de una interpretación hecha sobre algunas descripciones bíblicas, como por ejemplo, la del SI 99:1: "Yahvé reina... El está sentado sobre los querubines..." (1 Sm 4:4; 2 Sm 6:2= "sobre," cf.Ex 25:17-22; Is 6:1-7; Ez 1:4-28; 10; 1 R 22:19, etc). Además, la versión actual de -útero: "Gnadenthron," corresponde a la comprensión neotestamentaria de Heb -16: "trono de la gracia."45

La significación etimológica de la palabra hebraica ha sido objeto de mucha discusión. La relación de *kapporet* con la raíz hebraica *kpr* parece evidente, como puede ser visto cuando se comparan las consonantes. Si el verbo *kipper* udiera relacionarse con el verbo árabe: *kappara,* "cubrir," podría considerarse que el significado de *kapporet,* sería por su ubicación, una especie de 'cobertura" de oro puro del arca (Ex 25:17-21). Pero este significado es muy rosterior, y debe por consiguiente ser descartado. El texto griego tampoco rinde = ~iás *kipper* por cubrir.46

Parece así más natural relacionar esta palabra con el mismo verbo *kipper,* :ero con su significado más corriente en el culto israelita de "expiar."47 Esto está más cerca de la comprensión del texto griego (LXX) y de los ritos r·ectuados en el Día de la Expiación sobre el arca. Otra relación interesante se ~a hecho también con la palabra egipcia *kp(n)rdwj,* "planta de los pies,"48 lo que 'Tace pensar de nuevo en expresiones tales como las del SI 89:14(15): "Justicia y LCÍO son el cimiento de tu trono..." (Véase 1 Cr 28:2; SI 132:7-8). Esta ¡dea de cia y juicio, era revelada por la ley que estaba dentro del arca. El trono de los estaba, en efecto, establecido sobre principios justos, tales como los que enunciados en el Decálogo.49

"...y vieron al Dios de Israel;
y había aebajo de sus pies como una obra en placa de zafiro,
semejante al cielo cuando está sereno" (Ex 24:10).
"Miré, y he aquí en la expansión que había
sobre la cabeza de los querubines,

-- .éase N.H.SNAITH, *Leviticus and Numbers* (Nelson and Sons LTD, London, 1967), 110; :_: - LDS, *Exodus* (SCM Press LTD, London, 1979), 524.

°or otro lado, la otra expresión semejante de los evangelios: "sentado sobre el trono de su : : - = " Mt 19:28; 25:31), está siempre usada en el contexto del juicio final, y en conexión a veces : - ¿ nagen de las nubes (Mt 16:27; 26:64; Mr 14:62; Le 21:27), lo que en el Antiguo Testamento * : rí'acterístico de la manifestación divina en su santuario.

- .VINANDY, "The meanina of *kipper* in Daniel 9:24," en F.B.HOLBROOK, ed., *70 Weeks, .r tís. Nature of Prophecy* (Review and Herald Publishíng Association, Hagerstown, Maryland, Ht "19-127.

- 5 A.LEVINE, 63, cree que *kapporet era* llamado así debido a su relación con la expiación que r i=. zaba sobre él, y no debido a su estructura. Sobre el significado del verbo *kipper,* en relación :- í- culto, véase p.51-52, 158-161.

' 30RG, "Mitteilungen Eine neue Deutung für Kapporoet," en *ZAW89* (1977), 115-118.

-- arca sería el fundamento del trono de Dios, el que por su parte figuraría invisible sobre el i Según M.HARAN, 254, "el *kapporet* con sus querubines es el trono de Dios, el arca mismo es « =: "530 del trono."

como una piedra de zafiro
que parecía como sejemanza de un trono
que se mostró sobre ellos" (Ez 10:1).
"Y sobre las cabezas de los seres vivientes
aparecía una expansión a manera de cristal maravilloso
extendido encima sobre sus cabezas.
"Y debajo de la expansión,
las alas de ellos estaban derechas,
extendiéndose la una hacia la otra;
y cada uno tenía dos alas que cubrían su cuerpo...
"Y cuando se paraban y bajaban sus alas,
se oía una voz de arriba de la expansión que había sobre sus cabezas.
"Y sobre la expansión que había sobre sus cabezas
se veía la figura de un trono que parecía de piedra de zafiro;
y sobre la figura del trono
había una semejanza que parecía de hombre sentado sobre él...
"Como parece el arco iris que está en las nubes el día que llueve,
así era el parecer del resplandor alrededor" (Ez 1:22-23,25-26,28).
"Y la gloria del Dios de Israel estaba por encima sobre ellos" (Ez 10:19; 11:22).
"Y el aspecto del que estaba sentado
era semejante a piedra de jaspe y de cornalina,
y había alrededor del trono un arco iris,
semejante en aspecto a la esmeralda...
"Y del trono salían relámpagos y truenos y voces...
Y delante del trono había como un mar de vidrio
semejante al cristal..." (Ap 4:3,5,6).
"Yo vi a Yahvé sentado en su trono,
y todo el ejército de los cielos estaba junto a él,
a su derecha y a su izquierda" (1 R 22:19).
"Vi yo al Señor sentado sobre un trono alto y sublime,
y sus faldas llenaban el templo.
"Por encima de él había serafines;
cada uno tenía seis alas;
con dos cubrían sus rostros,
con dos cubrían sus pies,
y con dos volaban. -
"Y el uno al otro daba voces, diciendo:
Santo, santo, santo, Yahvé de los ejércitos;
toda la tierra está llena de su gloria" (Is 6:1-3).

2. Los animales del sumo sacerdote y del pueblo, y los vestidos sagrados: v.3-5.

El v.2 consideraba el "cuándo" y el "por qué" de la entrada del sumo sacerdote y su peligro de muerte. El "cuando," presentado de una manera negativa -"no en todo tiempo"- sugería ya la precisión posterior: "una vez al año" (v.34). Ahora la orden se dirige al "cómo" o al "con qué" debía Aarón entrar en el santuario en este día.50 Primero aparece la prescripción sobre los animales del sumo sacerdote (v.3), y sus vestidos especiales (v.4); luego se mencionan los animales que debía traer el pueblo (v.5).

La palabra *qodes,* "santuario," aparece otra vez aquí (v.3), y no puede referirse al lugar santísimo exclusivamente, puesto que no se llevaban jamás animales al interior del santuario. Sólo en relación con las ropas indicadas en el v.4 podría incluirse también el área interior. Por esta razón, la palabra *qodes*

[50] una interpretación curiosa del término *bezó't,* "así," aparece en la interpretación midrásica. Numéricamente, esta palabra tiene el valor del número 410, aue correspondería, según esta interpretación, al período de existencia del primer templo. Cf.N.H.SNAITH, 111; A.COHEN, 705.

tiene aquí una dimensión más general, y no exclusiva a un solo departamento del "santuario."

Los animales del sumo sacerdote y del pueblo.

Los carneros eran animales del rebaño que en el culto servían como holocausto, para ser sacrificados en cumplimiento de un voto o como ofrenda * voluntaria t^Nr n 15:6-7; cf.v.3,5).51 Eran también utilizados como *'asanr.* "sacrificio por la culpa" (Lv 5:15-16,18,25[6:6]; 19:21-22; Nm 5:8). Durante los ritos de consagración y de dedicación, y durante las fiestas en general, los carneros eran utilizados sobre todo como holocaustos (Nm 7:28-29, etc).52 JH

Sorprende descubrir que en Nm 29:8 se indica un solo carnero como holocausto para el Día de la Expiación, mientras que en Lv 16 se indican dos: uno para el sumo sacerdote (v.3,24), y otro para el pueblo (v.5,24).53 Hay que tener en cuenta que en Lv 16 se prescriben los ritos que debe efectuar el sumo sacerdote (v.2), mientras que en Nm 29 se especifican únicamente los animales que debía traer el pueblo (Nm 28:2; 29:40; cf.29:8= "vosotros"). Además, el carnero de Nm 29 forma parte de otro grupo de sacrificios que también se ofrecía en ese día, y no debe pues, confundírselo con los dos carneros de Lv 16 (cf.Nm 29:11).

Los toros y los novillos se usaban también como holocausto, en cumplimiento de un voto y en sacrificios de acción de gracias (Nm 15:8,24). Sin embargo, eran por excelencia los sacrificios por el pecado de los sacerdotes (Ex 29:14; Lv 4:3; 8:2,14-17; 9:2,8; 16:3,11; véase Ñm 8:5,8-12), y en casos especiales, servían paiaexpiarel pecado de la asambjea (Lv4:13-14).

En las nuevasluñaTs y^erTlas^fiestas (Nm 28-29; cf.Ez 45:23-24) y en la dedicación del altar (Nm 7:10-89; cf.Ez 43:19-21,23-26; 2 Cr 29:21-22; Esd 6:17), los toros eran ofrecidos en holocausto, y acompañados casi siempre por los carneros.54 Aun en las ceremonias en donde los toros eran ofrecidos en sacrificio por el pecado (Ex 29:14; Lv 8:2,14-17; 9:2; 16:2), precedían a los carneros ofrecidos en holocausto (Ex 29:18; Lv 8:2,18-21; 9:2; 16:3).

Los machos cabríos son los animales típicos de la expiación por el pecado. T del pueblo (Lv 4:24; 9:3,15; 10:16; 16:5,9-10,15-19; Nm 7:16,22,28, etc; 15:24; 28:15,22,30; 29:5,11,16,etc; 2 Cr 29:21,23; Esd 6:17; Ez 43:22; 25:23; véase Lv -:28,31; 5:6; 15:27= cabra). Nunca son utilizados en expiación del pecado de los •*

[51] Esta también el sacrificio de consagración sacerdotal mencionado en Ex 29:19-28; Lv 8:22-32, z¿¡ aunque posee características propias, puede vinculárselo con las ofrendas de paz de Lv 3.
=2 Los carneros eran expresamente ofrecidos en holocausto durante las fiestas y las nuevas lunas 28:11-29:39; cf.Ez 45:23-24; 46:4-7,11), en la dedicación del altar (Nm 7; cf.Ez 43:22-26; 2 Cr 2r 21-22), la consagración de los sacerdotes y la iniciación de ios sacrificios (Ex 29:15-18; Lv 8:18- :• 9:2).
= 3 Véase comentario sobre Nm 29:8 más adelante, en este mismo capítulo.
2- _os carneros no son mencionados en la consagración de los levitas (Nm 8). En la consagración x sacerdocio, se purifica el altar exterior mediante el mismo sacrificio del toro de ios sacerdotes (Ex 36; Lv 8:15; cf.Ez 43:18-27). En Ez 45:18-20 se hace mención de un toro que se relaciona con contexto de consagración inicial, al comenzar el año religioso. Sobre este último pasaje, véase 2, 114-115.

sacerdotes,55 y sólo excepcionalmente podía optarse por su uso en los holocaustos privados (Lv 1:10). Jamás faltaban ni durante las fiestas, ni en ocasión de la purificación del santuario.

•* i El orden en la elección de los animales para cuando se pecaba, señalaba la jerarquía de los pecadores, y tal vez en algún grado, la mayor responsabilidad consiguiente que había en la falta. En efecto, por el pecado del sacerdote se exigía un animal más grande: un becerro (Lv 4:3); por el jefe se requería un macho cabrío (Lv 4:22), y para el común del pueblo, una hembra de los ganados pequeños (Lv 4:28,32; 5:6). Cuando se era pobre, se aceptaban tórtolas o palominos (Lv 5:7); en casos de extrema pobreza podía optarse por llevar "una décima de flor de harina" (Lv 5:11).

La determinación de los animales en la doble prescripción de Lv 16:3 y 5, no rompe pues, la costumbre general de los sacrificios israelitas. La diferencia entre los sacrificios de Yom Kippur y los de los otros sacrificios bíblicos, reposa más bien sobre ciertos ajcances y particularidades de los ritos prescriptos, que sobre la naturaleza misma de los sacrificios.*Qodos* los animales debían además, ser
* puros, sin defecto (Lv 1:3,10; 3:1,6; 4:3,23,28,32; Nm 28:3,9,etc). Dios no aceptaba ninguna ofrenda inútil (Lv 22:18-25).

b) Los vestidos del sumo sacerdote (v.4).

No solamente los animales que debían ser sacrificados, sino también la clase de vestidos a utilizarse estaba claramente descripta. Como es generalmente reconocido tanto por los escritores judíos post-bíblicos como por los autores modernos, los vestidos del sumo sacerdote estaban compuestos de ocho partes.56 De éstos, sólo los cuatro vestidos inferiores no se diferenciaban casi en nada de los usados por el común del sacerdocio.57 Las cuatro prendas superiores, en cambio, eran exclusivas al sumo sacerdote.58

Durante ei año, tanto los sacerdotes como el sumo sacerdote usaban ropas de lino fino (Ex 39:27-28: *SeS),* no de lino pleno o sencillo (*bad)* como en el Día de la Expiación (Lv 16:4,23,33). El lino pleno o sencillo se usaba también cotidianamente para retirar las cenizas de los sacrificios de sobre el altar exterior (Lv 6:2-4[9-11]).í_En el Día de la Expiación se eliminaban, en cambio, todos los pecados del año pasado. Esta es la razón por la cual la ley determinó también el uso de las ropas de lino simple para esta ocasión.59^

[55] Faltan totalmente en la consagración del sacerdocio (Ex 29; Lv 8). Ezequiel los incluye en un contexto de inauguración semejante, aunque con algunas variaciones (Ez 43:18-27), fruto sin duda de situaciones diferentes. En el ritual inaugural levítico, el macho cabrío por el pueblo figura inmediatamente después de la consagración de los sacerdotes (cf.Lv 9:3).

56 Véase *Mishnah,* Yoma vii,5; B.S.CHILDS, 526-529; M.HARAN, 166-170; D.HOFFMANN, 440-441. Por una consideración detallada de estas ocho prendas del sumo sacerdote, véase *excursus* 1, 76-77.

57 ei *Talmud* (b.RH, 26a), menciona la cintura de los sacerdotes comunes, como siendo hecha de lino y lana; cf.SNAITH, 111. No se mencionan sandalias, pues debían oficiar con los pies desnudos (cf.Ex 3:5; Js 5:15).

55 En épocas posteriores, los vestidos eran dados por la tesorería del templo, mientras que el toro provenía de la propiedad del sacerdote; cf.A.COHEN, 705-706.

59 Véase detalles en el *excursus* de este capítulo. Ezequiel sugiere una razón para el uso de las

Por otro lado, estas ropas eran "santas" (Lv 16:4), y se describe a los santos y a los seres celestiales vestidos de esta manera (Ez 9:2-3,11; 10:2,6-7; Dn 10:5; 12:6-7; véase Ap 19:8,14).60 Aunque menos glorioso que cuando se vestía con sus ropas superiores,61 no debe considerarse entonces este ropaje más sencillo como una señal de penitencia o duelo.62 Al contrario, cuando Aarón los vestía, era contemplado por el pueblo como un mensajero celestial, encargado de erradicar el pecado del santuario y de en medio de Israel. Sus ropas simbolizaban, además, la santidad y la pureza de quien las usaba (cf.Ap 19:8).

Antes de ponerse sus vestidos de lino, Aarón debía lavarse (v.4). En realidad, un lavamiento inicial había de efectuarse siempre sobre manos y pies, antes de todo rito (Ex 30:19-21; 40:31-32). En Lv 16:4, en cambio, Aarón debía lavar su "carne" (cuerpo), y esto debía ser entendido como un baño total.63 Esto es confirmado por el hecho de que el lavamiento indicado en este capítulo no incluía cada entrada y salida del santuario. Por otro lado, este lavamiento y muda de ropas no parece incluir otros ritos fuera de los relacionados directamente con la erradicación del pecado del santuario (cf.Lv 16:24,33). Los holocaustos y los sacrificios adicionales indicados en Nm 29:8-11 no figuran, en efecto, dentro de este ritual. Su inclusión depende de una interpretación posterior de la ley, pero no de la Biblia.64

3. Bosquejo esencial del ritual principal: v.6-10.

El becerro del sacercodio. La sección anterior mencionaba simplemente la manera en que el sumo sacerdote debía presentarse en el santuario. Ahora el texto se preocupa por determinar de una manera más definida, el propósito de los sacrificios principales. El papel del toro está también claramente señalado: había de servir para expiar el pecado deí sumo sacerdote_y de su_casa, es decir, del sacerdocio65 (cf.S1115:12).

ropas de lino: evitar el sudor en "el atrio interior y en la casa" de Dios (Ez 44:18).

60 por el significado específico del uso de estas ropas en relación con el Día de la Expiación, en las visiones de los pasajes mencionados, véase cap 6, 287,296-298,319-320.

61 Su ropaje superior estaba preciosamente adornado, con vivos colores, a tal punto que se asemejaba al ropaje de los reyes, cf.G.J.WENHAM, 230. El oro, con los colores azul, púrpura y escarlata, eran trabajados artísticamente (Ex 28:6,8,15). El pectoral estaba ornamentado, además, con cuatro hileras de piedras brillantes, "encajadas en sus monturas de oro" (Ex 28:16-20). Sus hábitos sagrados le servían, de esta forma, "para marcar su dignidad, y para servirle de ornamento" Ex 28:2). Aun en ocasión de su ordenación como sumo sacerdote, debía ponerse todos sus vestidos, y no podía desgarrarlos tampoco en la desgracia (Lv 10:6).

62 N.H.SNAITH, 111: "...un humilde suplicante." F.MEYRICK, *The Book of Leviticus* ed.H.D.M.Spence..., New York, w/d), 237, destaca que desde la cabeza hasta los pies, el sumo sacerdote estaba vestido de blanco, y que el blanco no simbolizaba humildad ni penitencia, como se -a creído. Al contrario, las ropas blancas simbolizaban la pureza y santidad típicas de los ritos e'ectuados en ese día.

63 El *Talmud* (b.Yoma, 31b) ordenaba un baño total del cuerpo. N.H.SNAITH, 11-12, saca la ;uenta de cinco inmersiones y diez lavamientos según la tradición rabínica, con el propósito de -evelar un ritual de purificación perfecto. COHEN, 706, habla de 10 inmersiones; HOFFMANN, 441, -abla de cinco cambios de vestidos en el Día de la expiación. Véase detalles del rito practicado = eoún lo indicado en la Mishnah, en el *excursus de* este capítulo.

64 Véase *excursus 1,* 82-83

65 Los rabinos comprendieron "su casa" como una referencia a su esposa, y por ende, ::nsideraron que "el sumo sacerdote no tenía derecho a oficiar en el Día de la Expiación, a menos *zje* su esposa estuviese viva en ese momento." Cf. J.H.HERTZ, *The Book of LeviticusZ* (Soncino

Tanto aquí (v.6) como en el v.11, su repetición no responde a inserciones posteriores, sino a un arreglo estructural que permite distinguir ciertos propósitos del redactor de la ley. En el v.6 se define el papel del sacrificio, y en el v.11 se describe el comienzo del rito, con todos los animales ya dispuestos y preparados para el ritual.

Los dos machos cabríos. Seguidamente dos machos cabríos por el pecado del pueblo, ocupan el resto de este pasaje. Los dos animales debían ser traídos "delante de Yahvé, a la entrada de la tienda de reunión."66 Este era el lugar acostumbrado en donde los israelitas conducían sus animales para el sacrificio (Lv 12:6; 14:11,23; 15:14,29; 16:7; 17:4-5,9; 19:21; cf.4:14) con el propósito de degollarlos (Lv 1:3; 3:2; 4:4; cf.3:8,13).

Esta misma expresión, *petah 'ohel mo'Sd,* "a la entrada de la Tienda de Reunión," señalaba el altar de los ho'ocaustos (Lv 1:5; 4:7,18; 17:6; cf.Ex 40:6,20), y el lugar en donde el sace^rdote cocinaba y comía la carne de la víctima (Lv 8:3-4; cf.9:5). En ocasión de su consagración, los sacerdotes no debían retirarse de este lugar durante siete días (Lv 8:33,35). Aarón y sus hijos tampoco debieron abandonar este lugar en ocasión de la muerte de Nadab y Abihu, so pena de muerte, pues el aceite de la unción de Yahvé "estaba sobre ellos" (Lv 10:7).

Entre el altar y la tienda de reunión estaba ubicada la fuente de agua (Ex 40:7,30). Sin embargo, el altar se menciona como encontrándose también delante del *'ohel mó'Sd,* "la tienda de reunión" (Ex 40:29; cf.v.6). Todo esto muestra que esta expresión podía abarcar una extensión bastante considerable del santuario. Por consiguiente, el lugar más preciso que era determinado por este término, debe ser extraído, en la medida de lo posible, del contexto inmediato de los textos tratados.67 Los dos machos cabríos son traídos cerca del altar de los holocaustos, delante de Yahvé, para diferenciarlos primeramente,68 y luego para determinar el papel y el destino de cada uno.

La suerte.

El método para determinar la función de cada macho cabrío era la suerte

Press, London, 1978), 481; D.HOFFMANN, 441. El pasaje, sin embargo, habla de Aarón y su casa, lo que comprende sus hijos, y posteriormente, su posteridad. Por consiguiente, "su casa" comprende a todos los sacerdotes que provienen de su descendencia, y que están activos en el ministerio de sacrificios en favor del pueblo. Los sacerdotes debían ser librados de toda carga de pecado, ya sea de la que tomaban del pueblo (Lv 10:17), o la suya propia (Nm 18:1). Véase más detalles en cap 3, 182-183,198,etc.

66 R.DE VAUX, 366: "El término general para 'fiesta' es *mó'ed,* el término designa un lugar o un tiempo fijo, una cita, y la tienda del desierto es llamada *'ohel mó'éd,* "la tienda de Ta cita,' y designa seguidamente una reunión, en fin, una asamblea de fiesta." G.VON RAD, *Théologie de T'AT* (trad.francesa, Labor et Fides, Genéve, 1963), I, 208, destaca su origen del nifal *ya'ad,* "reencontrarse," "darse una cita," cf. Ex 33:7; 29:43. "Los reencuentros con Yahvé tenían lugar cuando Israel deseaba recibir instrucciones precisas. La tienda era, pues, un lugar de oráculos, el lugar en donde la palabra de Yahvé era pronunciada."

o7 M.HARAN, 184, concluye admitiendo que "la frase *petah 'ohel mó'ed*es en sí misma vaga e indefinida," y considera que, aunque no puede indicar ningún lugar fuera del patio, debe tratar de adivinarse su lugar exacto.

68 La *Mishnah* insiste en la similitud de los dos machos cabríos, Yoma 6:1.

(góral). Esta palabra es usada en el Antiguo Testamento 68 veces, y casi siempre se relaciona con el reparto de la tierra prometida.69 En ese entonces, la suerte fue determinada también por el sumo sacerdote Eleazar, en presencia de Josué y de los jefes de familia de las tribus de Israel, "delante de Yahvé en Silo, en la entrada de la tienda de reunión" (Js 19:51; cf.18:6,8-10). Recapitulando el pasado, Isaías cuenta que Dios "les echó (*nápaí)* suertes" (Is 34:17), pues "la suerte se *echa (tól)* en el regazo; mas de Yahvé es el juicio *{m&eppat)* de ella" (Prov 16:33).

Este *mtéejiQat* de los hijos de israel era llevado por Aarón en el *hosen miseppat,* "pectoral del juicio," es decir, "sobre su corazón," cuando se presentaba "delante de Yahvé" (Ex 28:29-30), llevando las doce piedras con los nombres de las tribus de Israel (Ex 28:21). Se agregaban al pectoral los *Urfn7* y *Tumlm* (Ex 28:30; Lv 8:8), las dos piedras que servían de Instrumento para conocer el juicio divino (Nm 27:21; Dt 33:8)70 Si se tiene en cuenta que a sus cuatro prendas inferiores con las cuales Aarón oficiaba en el atrio durante el año, en común con el resto del sacerdocio, agregaba sus cuatro atuendos superiores cada vez que entraba al interior del santuario (Ex 28:12,29-30,35,38), se puede pensar que Aarón entraba al tabernáculo de reunión para determinar el papel de estos dos animales.71

Debe tenerse en cuenta que en Lv 16 la suerte no se arroja para conocer el azar, sino que sube ('*alah*) delante de Yahvé (v.9-10). La determinación de la suerte no necesariamente se hacía "sobre" o encima de los animales mismos, sino "en relación con los dos machos cabríos" (v,8)72 De esta forma se buscaba conocer la voluntad de Dios sobre la naturaleza y el destino de cada animal73

69 Sólo en el libro ae Josué es utilizado 25 veces. En otros lados, Dios quita la tierra a su pueblo, y la da en suerte a sus enemigos (Miq 2:5). También se utiliza este termino para determinar la responsabilidad de los sacerdotes (1 Cr 24:5,7,31), de los cantores (1 Cr 24:8,9), y de los porteros (1 Cr 26:13,14) en la época de Salomón.

70 E.OSTY-J.TRINQUET, *La Bible* (1973), 243, explica Lv 8:7-9, de la siguiente manera: "el pectoral (v.8) es atado al efod: es sin duda una especie de bolsita cuadrada que contiene las suertes sagradas, *Urim* y *Tumim,* con la ayuda de las cuales el Sumo Sacerdote consulta a Dios."

'1 Véase *excursus* 1, especialmente p.79-80.

72 La preposición *'al* puede traducirse "sobre" o "en relación a" lo que se tiene en consideración. Lv 16:8 puede traducirse literalmente de la siguiente manera: "Y dará Aarón en relación con los machos cabríos, las suertes; una suerte para Yahvé, y otra suerte para Azazel." Si se quiere ver una relación espacial en esta preposición, puede sugerirse la siguiente traducción: "Y pondrá Aarón sobre los machos cabríos, las suertes..." Si esta traducción es la que mejor refleja el original, se puede suponer que el sumo sacerdote ponía sobre la cabeza de los dos machos cabríos, el resultado ya determinado de la suerte realizada en el interior, mediante las dos piedras de los *Urlm* y el *Tumlm,* o que para esta ocasión especial, desataba la bolsita con las dos piedras, de sus vestidos superiores, para usarlas en el exterior en la determinación del destino de los dos animales.

73 La tradición rabínica describe la determinación de la suerte de la manera siguiente: se traían los dos machos cabríos delante del sumo sacerdote, guien a su vez estaba acompañado por otros dos sacerdotes. Agitaba entonces una urna que contenía las dos suertes, con la inscripción en una: "para el Señor," y en la otra, "para Azazel." Luego tomaba una de las suertes con su mano derecha, y luego la otra con su mano izquierda. Entonces metía las suertes correspondientes sobre los dos machos cabríos. Sobre ¡a cabeza del macho cabrío por Azazel, ponía una cuerda de lana carmesí y la doblaba hacia ei camino que debía recorrer, y otra cuerda alrededor del cuello del macho cabrío por Yahvé (Yoma 3:9-11; 4:1-2). Esta tradición tardía revela la preocupación por resolver el problema de compensar la carencia de las piedras de los *Urim* y el *Tumlm,* que no existían más (Esd 2:63; Neh 7:65). Entre los autores que sugieren los *Urim* y *Tumlm* en la suerte de los dos machos cabríos, pueden mencionarse a B.BAENTCH, *Leviticus* (Góttingen, 1903), 383; J.R.PORTER, *Leviticus* (Cambridge Univ.press, Cambridge, 1976), 127 (cf.1 Sm 14:41-42...).

Otra palabra, yillakedj[4] es a veces utilizada como sinónimo de *góral,* con la idea de la suerte.75 Según este término, se *tomaba* una tribu, una familia o una persona para la designación de una responsabilidad (1 Sm 10:20; véase 1 Sm 16), o para conocer la responsabilidad en una falta cometida (Js 7:15-18; 1 Sm 14:41)76 Puede, pues, concluirse diciéndose que se recurría a la suerte cuando j,,. se quería conocer la voluntad divina,77 allí comprendida también'a veces su precíencia 78

En el contexto de los dos machos cabríos, así como en el contexto del reparto de la tierra prometida, la suerte efectuada delante de Yahvé determinaba la propiedad, adhesión o pertenencia 79 En el caso específico de los machos cabríos, uno era determinado para Yahvé, el otro para Azazel. Esta decisión o juicio no le pertenecía al hombre, sino a Dios como Dios y Juez.

El macho cabrío por Azazel. ^

El nombre Azazel aparece en Lv 16 sólo cualOLveces (v.8,10£>/'s,26), y no se usa nunca más en el resto de la Biblia. De todas las proposiciones etimológicas ofrecidas a través de los siglos, sólo dos merecen ser retenidas aquí. Estas dos proposiciones no necesitan excluirse mutuamente en su significado.80 La primera presenta la mayor evidencia etimológica, bíblica y extrabíbiica, conocida hasta el presente. Por su analogía con la palabra bíblica *'azamót* (2 Sm 23:31; 1 Cr 11:33; Esd 2:23-24; 1 Cr 8:36; 9:42; 12:3; 17:25; Neh 7:28; 12:29)81 interpreta este término como significando 'jdios fiero" (*'azaz* - 'ei).82 La otra, por su relación con Lv 17:7, distingue en la palabra la representación del "dios

74 Nifal de *lakad,* "tomar" una ciudad, una tribu, etc.

75 W.GESENIUS, *Hebráisches und Aramáisches Handwórterbuch über das Alte Testamenté* (Springer-Verlag, Berlín, 1962), 387.

76 En 1 Sm 14:41-42, algunas declaraciones que se dan en la versión de los LXX y de la Vulgata, no están en el texto masoreta, probablemente por error de copista. El texto dice: "Dios de Israel, ¿por qué no respondiste a tu siervo hoy? Si esta falta se encuentra en mi o en Jonatán, mí hijo, oh Yanvé, Dios de Israel, da los *Únrrr,* pero si esta falta se encuentra en tu pueblo, Israel), da los *Tumfm.* Jonatán y Saúl fueron designados, mientras que el pueblo salió indemne. Entonces Saúl dijo: Arrojad la suerte entre mí y Jonatán, mi hijo: y fue tomado (*yillaked)* Jonatán." La respuesta se daba por sí, o por no (cf.1 Sm 23:10-12).

77 M.NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (Vandenhoeck & Ruprecht, Gottingen, 1978), 104.

78 En Ez 24:6-7, la evidencia de la sangre derramada sobre Jerusalén es tan grande, que la responsabilidad de este derramamiento no necesita ser condicionado por la suerte.

79 JJiosdetermína la suerte, ya sea parajsrael, o para los enemigos de su pueblo cuando éste es abapdoRSÉrpor ~~Dios.~~ VéaS6Tí:69. En relaciórf con pergeñas, véase Jl 3:3[4:3]); Abd T1; Nah 3:10. Según Jr 13:25, la suerte del rebelde pueblo de Dios, está puesta en relación con la medida establecida por el juicio, que determina su esparcimiento "al viento del desierto."

80 Por detalles sobre su discusión etimológica, véase cap 4, 228-235. En cuanto a la relación que pueden tener las dos proposiciones, puede traerse a colación que la ferocidad o crueldad es un atributo fácilmente reconocible en los demonios del desierto, que antiguamente se representaban por los machos cabríos. Mientras que etimológicamente la primera proposición es la más sólida, de la segunda puede tomarse la figura del macho cabrío como representación de los demonios del desierto.

81 Mientras que los LXX rinden *'azamót,* el texto masoreta vocaliza *'azmavet,* sin alterar las consonantes (si se elimina la *a,* y se pone la *o* en lugar de la e, la *v* es asimilada en *mót).* La vocalización masoreta ofrece otro ejemplo del intento que tan a menudo se ve entre los masoretas, de eliminar toda relación posible de estos nombres con un dios pagano, en este caso, con el dios cananeo de la muerte.

82 H.TAWIL, "Azazel, The Prince of the Steepe," en *ZAW* 82 (1980), 58.

macho-cabrío" *{'ez - 'el),* o demonio del desierto fcf.Is 13:21[22]; 34:14; Jr 50:39; "cOípT8i2)!B3 Por su oposición a Yahvé en el ritual, no es otro que el adversario por excelencia de Dios, es decir, Satanás mismo.84

La preposición^, tiene en el hebreo bíblico varios usos. Entre los significados posibles se encuentra la idea de ^en_^|nterés_de$_t$"85 o "de la parte de."86 Se ha sugerido, pues, la significación "'en lugar de Azazel,' es decir, como substituto de él."87 La frase de Lv 16:10 sería traducida, bajo este contexto: "para enviarlo en lugar de Azazel hacia el desierto."88

Aarón recibe del pueblo dos machos cabríos por el "pecado," pero el v.5 no establece aún cuál de los dos machos cabríos servirá como sacrificio por el pecado. De hecho, esta finalidad es determinada por la suerte (v.8-10), y únicamente el macho cabrío destinado al sacrificio es ofrecido como substituto del "pecado" (v.15). Contrariamente, el otro macho cabrío que pertenece a Azazel es mencionado solamente como "macho cabrío vivo" (v.20-21), o simplemente como "macho cabrío" (v.22), sin usarse el término técnico *hatta't,* referente a la substitución, sacrificio o purificación del pecado.89 Este es un contraste sumamente significativo que no debe ser pasado por alto.

El acto expiatorio del v.10, pues, no le concierne. El animal es ubicado vivo delante de Yahvé, "para hacer expiación cerca de él," con el otro animal que es sacrificado, pero no sobre él.90 En otras palabras, el macho cabrío vivo era puesto al lado del otro macho cabrío que era inmolado, pero no formaba parte de la expiaciónjcf.16:20)91

83 Por la historia de esta interpretación, y su desarrollo actual entre algunos autores católicos que simpatizan con la Vulgata, véase cap 4, 228-230. Otros pasajes extrabíblicos que hablan del desierto como habitado por los demonios, son Bar 4:35; Tb 8:3; Hen 10:4, etc.

84 N.WYATT, "Atonement Theology in Ugarit and Israel," en UF8, 1976, 429, n.105: "Los nombres 'Azazel y Satán son, por supuesto, del mismo tipo." Por más referencias bibliográficas, véase cap 4, 234,n.115.

85 W.BAUMGARTNER, *Hebräisches und Aramaisches Lexikon zum AT* (Leiden, 1974), II, 484: "d.Interesses, d.Teilnahme."

86 F.BROWN, S.R.DRIVER, C.A.BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicón of the OT* (Clarendon Press, Oxford, 1974), 515, "in behaif of."

87 N.WYATT, 429.

88 G.HASEL, "Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement," en A.V.WALLENKAMPF-W.R.LESHER, *The Sanctuary and the Atonement. Biblical, Histórica!, and Theological studies* (Review and Herald Publishing Association, Washington,D.C., 1981), 125, 133, n.87.

89 R.RENDTORFF, *Studien zur Geschichte des Opfers im Alten Israel* (Neukirchener Verlaa, Assen, 1967), 215: "...el uno como *hatta'tes* para ser ofrecido, el otro en cambio, debía ser enviado al desierto para Azazel."

90 B.A.LEVINE, 80: *"kipper* + *'al* puede significar: 'efectuar ritos de expiación en proximidad a' una persona, objeto, etc." Este autor considera que los ritos del v.10 se refieren al toro del sumo sacerdote y al macho cabrío que son inmolados como sacrificios *hatta't,* no al macho cabrío vivo que se enviaba al desierto. Por más ejemplos de este uso de la preposición, véase W.L.HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the Oíd Testamente* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1985), 272-273; W.BAUMGARTNER, 703-705. Algunas versiones modernas que intentan acercar el pasaje a una tipología de Cristo, traducen la preposición *'al,* "por medio de él." Pero este es un error, porque esta preposición jamás tiene un uso instrumental. La otra posibilidad etimológica es: "hará la expiación *por*él," como en Lv 4:31; 5:6,10,13; 12:6-8. Pero esta traducción nadie la adopta en Lv 16:10, porque equivaldría a decir que la expiación va a ser hecha en favor del macho cabrío, lo que no tiene sentido.

91 La *Mishnah* testifica que si el macho cabrío "vivo" moría después de arrojarse la suerte, el otro macho cabrío no servía tampoco para la purificación. El pueblo debía presentar otro par de machos cabríos, y la suerte debía ser arrojada otra vez (Yoma, 6:1). Lv 16:10, parece, en efecto, explicar que la expiación debe ser hecha cerca del macho cabrío vivo, pues los pecados del pueblo encontrados en el santuario, indirectamente le conciernen. Cf.E.DE WHITE, *El Conflicto de los Siglos*5 (Pacific

El macho cabrío cuya suerte era determinada "para Azazel, debía ser llevado al desierto. El desierto o "tierra desolada" (v.22: *'ere§ g^zerah),* cuando es considerado en su valor típico, es el lugar universalmente reconocido de habitación de los demonios y de la muerte.92 En el pasaje que comprende los v.6-10 se anuncia la razón de la suerte: diferenciar los dos machos cabríos según el propósito del ritual. En el pasaje en donde aparece de nuevo el segundo macho cabrío (v.20-22), el escriba bíblico trata con mayores detalles el papel del macho cabrío en el rito, y no tiene por consiguiente, necesidad de especificar el calificativo del demonio del desierto.93

La razón parece simple: el macho cabrío está tomado ya en el segundo grupo de textos como substituyendo o representando al demonio, pues no es posible contemplar un macho cabrío llevando los pecados de los hombres por el desierto, sin relacionarlo con el demonio mismo (cf.Lv 17:7, etc). Por su importancia que tiene aquí en el ritual, no puede pensarse en un demonio cualquiera, sino en el príncipe de los demonios, al cual en otros lados se llama Satanás, y en el Nuevo Testamento en especial, Diablo.

II. Descripción de los ritos principales del día.

4. Descripción detallada de las ceremonias-a cumplirse: v.11-28.

Esta sección constituye la parte central del capítulo, y describe el acto primordial del Día de la Expiación. Tres partes pueden ser separadas para un análisis más preciso del texto: el rito del incienso y de la sangre (v.11-19), la expulsión del macho cabrío vivo*v.20-22), y la ablución final de los participantes del ritualTV.23-28).

a) Ritual del incienso y de la sangre (v.11-19).

Una vez arrojada la suerte sobre los dos machos cabríos, y bien definidos la pertenencia, propósito y destino de cada animal, los sacrificios podían comenzar. Aarón tomaba en primer lugar su toro, y lo ofrecía en purificación por su pecado y por el del sacerdocio (v.11; cf.6). Según la Mishna, después de haber confesado sus pecados y los de su casa -hecho éste no especificado en

Press Publishing Association, Mountain View, California, 1964), 718. B.A.LEVINE, 81, destaca que la idea de *acercar* o *estacionar* algo o alguien "delante de Yahve," no sugiere necesariamente nada en relación con el sacrificio o la expiación. Por ejemplo, en Lv 14:11 y en Nm 5:16,18,30, se usa el mismo verbo para indicar el acercamiento de una persona "delante de Yahvé," sin que eso signifique que la persona en sí es el *medio* o *instrumento* de la expiación. Su acercamiento formaba parte de los actos preparatorios, no del rito de expiación mismo, ni tampoco del sacrificio.

92 Véase cap 4, 229-233; cap 8, 432-433.

93 En el primer grupo de textos (v.8-10), el macho cabrío vivo no llevaba aún los pecados, pues el santuario no había sido todavía expiado (cf.v.20). En el segundo grupo de textos, la substitución de Satanás se realiza por la imposición de las manos, y el macho cabrío llega a verse entonces como la substitución o personificación misma del diablo. El pecado vuelve a aquel que es la causa primera de toda contaminación y pecado en Israel. Esto no da lugar a pensar que el demonio es purificado, pues el animal no es sacrificado.

Levítico,- ei sumo sacerdote degollaba ei toro y recibía su sangre en un tazón 94 Luego daba el tazón al sacerdote que lo acompañaba, para que lo agitase fuertemente con el propósito de que la sangre no se coagulase mientras él cumplía con los otros ritos.95 Tomaba entonces "un brasero lleno de carbones ardientes" del altar de los holocaustos, y dos puñados de incienso aromático en polvo," con lo cual se dirigía al interior "del velo" (v.12). Por el contexto, este velo era ei velo que separaba el lugar santo del santísimo.96

Ritual del incienso (v.12-13).

La composición de este incienso está indicada en Ex 30:34-38, y se distingue del "aceite de la unción santa" que era utilizado para consagrar el santuario y el sacerdocio (Ex 30:22-33)97 Ninguno de estos dos inciensos podía ser reproducido98 o utilizado con otro propósito del que había sido ordenado en la ley (Ex 30:32,37)99 La violación de esta advertencia implicaba la separación del culpable de en medio de Israel (Ex 30:33,38). La naturaleza excepcional de! segundo incienso puede ser percibida en contraste con el primero, por su composición, su reducción en polvo, el lugar en donde debía guardarse -"delante del testimonio (*'edüf),* en la tienda de reunión," y la expresión explícita: "reservado para Yahvé" (v.36-37).

Lv 16:12 no dice de dónde el sumo sacerdote debía tomar el incienso. Posiblemente se lo guardaba en el *mizebbah ketoret hassamrntm*, "el altar de incienso aromático" (cf.Lv 4:7),"¡00 pues no sólo este nombre es significativo, sino que se expresa la orden de guardarlo en el lugar santo (*be'ohel mó'ed:* "en la tienda de reunión"), delante del testimonio *(lipSné ha'edüt* Ex 30:36).101'

Este último nombre proviene, en primer lugar, de las dos tablas de la ley o "diez palabras" escritas con el dedo de Dios (Ex 31:18). Siendo dado que estas dos tablas de piedra estaban guardadas en el arca (Ex 25:16; Dt 10:2,4; Heb 9:4; cf.Ex 27:21; Lv 24:3), el arca misma, y de allí ei tabernáculo entero, fueron llamados también "el arca del testimonio" (Ex 25:22; 30:6,26; 39:35; 40:3,5,21; Nm 4:5; cf.Ex 27:21; Lv 24:3), o "ei tabernáculo del testimonio" (Ex 38:21; Nm 9:15, etc). La expresión *lipené ha'edut,* "delante del testimonio," se relaciona con

94 Yoma 4:2, incluye la confesión siguiente del sumo sacerdote: "Oh Nombre, expía las faltas, las transgresiones y los pecados por los cuales yo transgredí, pequé delante de tí, yo y mi casa y los hijos de Aarón y tu pueblo santo. Oh Nombre, expía las faltas, las transgresiones y los pecados por los cuales yo fui perverso, yo transgredí y pequé delante de tí, yo, mi casa, los hijos de Aarón y tu pueblo santo."

95 *Mishna,* Yoma 4:3.

96 Véase p.35.

97 M.HARAN, 242.

98 *Ibid.*

99 *Ibid,* 243.

100 Otra posibilidad puede ser sugerida por Lv 24:7, en donde se dice que se colocaba incienso también sobre cada hilera de los panes de la proposición. Tal vez el incienso se guardaba allí, y se ofrecía sobre el altar del incienso.

101 La palabra *'edut* se usa en Levítico y una vez en Crónicas, en singular. En los Salmos y en Crónicas, y dos o tres veces en otros lados, aparece en plural, especialmente en el SI 119, en paralelo con "estatutos," N.H.SNAITH, 113. Esta palabra proviene de la raíz *'üt,* que significa "llevar testimonio," originalmente, "repetir, afirmar enfáticamente," *ibid,* 114.

be'ohel mó'ed, "en la tienda de reunión," en donde el incienso santo debía ser guardado (Ex 30:36). Esta expresión es equivalente a *lip&né 'adón ha'edút,* "delante del arca del testimonio," en donde debía ser puesto el *mizebbah hazzahab lik^toret,* "el altar de oro para el incienso" (Ex 40:5).102

Con el braserojeno de carbones encendidos y los dos puñados de incienso puestos encima, el sumo sacerdote podía comparecer más allá del velo, sólo una vez al año. El humo del incienso debía también cubrir el propiciatorio que se encontraba sobre el *'edüt,* "testimonio" (v.13), y de esta manera Aarón podía salvar su vida.

Algunos eruditos han interpretado en este acto, ya sea la formación de una protección que debía advertir al sumo sacerdote contra el intento de mirar la presencia divina,103 o como una nube que advertía a Dios para no ver el pecado o el pecador.104 Según el texto, el incienso tenía el propósito de "cubrir el propiciatorio más bien que el sumo sacerdote (v.13)," razón por la cual la primera interpretación parece más plausible.105

El pueblo, por otro lado, al sentir el perfume del incienso, podía elevar sus oraciones al cielo, sabiendo que en ese preciso momento, su sumo sacerdote comparecía delante de Dios. El hecho de que la Gloria en Lv 16, no figura rebasando el tabernáculo y consumiendo a los rebeldes, prueba una vez más que los ritos del día purificaban el santuario sólo de pecados perdonables.

Ritual de sangre (v.14-19).

Una vez que el lugar santísimo se llenaba con el humo del incienso, el sumo sacerdote podía comenzar a oficiar con la sangre del toro.106 Primero asperjaba la sangre encima del propiciatorio, y luego siete veces delante -sobre la base,- al oriente del propiciatorio. 107 Salía entonces de los lugares santos y degollaba el macho cabrío en purificación por el pecado del pueblo. Volvía a entrar otra vez en el lugar santísimo,108 y asperjaba la sangre del macho cabrío de la misma

102 En Lv 24:7 se dice que se colocaba incienso también sobre cada hilera de los panes de la proposición. Es probable que el incienso se guardase allí, pero que se ofreciese sobre el altar del incienso.

103 D.HOFFMANN, 447; J.H.HERTZ, 482.

104 C.F.KEIL, 116-117.

105 G.J.WENHAM, 231, no descarta totalmente la idea de que, como en otras ocasiones, en donde el incienso desvia la ira de Dios (Sl 141:2; Nm 17:11 ss), aquí también esta idea puede estar implícita. Véase M.HARAN, The uses of incense in the Ancient Israelite Ritual," en V710 (1960), 128.

106 La *Mishna* testifica de una salida del sumo sacerdote al exterior del Tabernáculo, en donde el sacerdote acompañante estaba agitando aún la sangre del toro, Yoma 5:1-3. El texto de Lv 16 no excluye esta posibilidad, pero tampoco la especifica.

107 La disposición latitudinal del santuario se precisaba de la manera siguiente: al este se encontraba la entrada del santuario (Ex 27:13; 38:13; cf.Ez 8:16), y en el desierto, la tribu de Judá acampaba justamente allí, "al oriente, al este' (Nm 2:3). Al oeste se encontraba el tabernáculo (Ex 27:12; 38:12), y en el fondo del tabernáculo, el arca del testimonio. Por el norte y el sur, véase Ex 27:9-11; 38:9-11. La aspersión de la sangre era hecha hacia el fondo del tabernáculo, delante del arca, encima del propiciatorio, y delante del propiciatorio. La entrada del Señor a su templo provenía, por consiguiente, del este (cf.Ez 43:2,4). Se puede pensar así, en el valor de significado que tuvo la entrada triunfante de Jesús en el templo, proviniendo desde la montaña de los olivos que se encontraba al este de Jerusalén. Tanto su primera como su segunda venidas, son presentadas como proviniendo del oriente (cf.Lc 1:76b; Mt 24:27).

108 Según la *Mishna*, Yoma 5:4, por tercera vez. Las otras dos entradas precedentes son

manera en que lo había hecho con la sangre del becerro. De esta manera, el sumo sacerdote borraba del santuario todas las impurezas, rebeliones y pecados de los hijos de Israel que se habían acumulado allí durante el año.

Aarón dejaba luego el lugar santísimo, y hacía lo mismo sobre el tabernáculo de reunión (lugar santo= v.16b), indudablemente sobre el altar del incienso (Ex 30:10).[109] Finalmente, con la sangre del toro y del macho cabrío, se dirigía al altar de los holocaustos y lo asperjaba siete veces también, para purificarlo *(thi)* y santificarlo *(qdS),* "de las impurezas de los hijos de Israel" (V.18b-19).

Esta sección central y principal de los ritos de Yom Kippur, ha dado lugar a una discusión bastante variada entre los exégetas.[110] En lo que toca a los detalles del contenido, los v.18 y 19 han sido interpretados a veces como relacionándose con la purificación del altar de oro,m y otras veces como una referencia al altar de los holocaustos.[112] Algunas palabras claves, por otro lado, como por ejemplo *kipper,* han sido desde un punto de vista etimológico, otra fuente de debate.[113] Ciertos paralelos rituales semejantes al rito de sangre encontrados en otras partes del Pentateuco, han motivado también asociaciones ligeras que no tienen en cuenta las diferencias.[114]

Será conveniente, pues, detenerse aquí lo suficiente como para considerar los detalles técnicos principales de la discusión, y para obtener, en la medida de lo posible, una respuesta adecuada a los interrogantes planteados. Un análisis más detenido sobre los fundamentos teológicos de los ritos, será efectuado en el capítulo 3.

- *El altar de los v. 18-19; cf.v.33.*

Algunas imprecisiones en la redacción, que sin duda no causaban problemas en el contexto viviente primitivo de los ritos indicados, parecen constituir el problema principal actual para determinar cuál de los dos altares está previsto aquí. Por un lado, la expresión *lipené-YHWH,* "delante de Yahvé" (v.18), se usa tanto en relación con el altar del incienso (Ex 30:8,10; Lv 4:6-8) o el lugar santo (Ex 28:29,35), como en relación con el patio y su altar (Lv 1:3; 16:7,10,12). Por otro lado, la mención clara y definida de Ex 30:10 acerca del altar del incienso y de su purificación anual en *Kippur,* no está tan específicamente indicada en Lv

mencionadas en Yoma 5:1,3.

109 Cierta semejanza exterior con el rito de Lv 4:5-7, 16-18, puede observarse. Sin embargo, algunas diferencias no permiten asimilar ambos ritos, el de Lv 4 y el de Lv 16, ni tampoco extraer un significado semejante. Véase p.57.

110 Véase cap 3, 139-141.

111 Especialmente en autores judíos como D.HOFFMANN, 454; J.H.HERTZ, 483.

112 La mayor parte de los autores que niegan la autenticidad de la ley, encuentra aquí una confirmación de que el altar de oro no existía en la época de la redacción de Lv 16. J.WELLHAUSEN, "Die Composition des Hexateuchs," en *JDT* 22 (1877), 410, seguido por A.KUENEN, *Historisch-Kritische. Einleitung in die Bücher des Alten Testaments* (Erste Ten, Erstes Stück, Leipzig, Verlag von Otto Schulze, 1887), 72-73; N.H.SNAITH, 114-115; K.ELLIGER, *Leviticus* (J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tubingen, 1966), 213. Algunos argumentos de Wellhausen fueron caracterizados por DILLMANN de "Hyperkritik," y por HOFFMANN de "Tendenzkritik," 453.

113 Véase p.143-144, con referencias.

114 Por ejemplo, entre Ex 29:11-14,35-37; Lv.8:14-17 y Lv 16, y entre Lv 4:3-21 y Lv 16. Véase n.107 y 108.

16. En efecto, las expresiones "santuario" (santísimo), "tienda de reunión" (lugar santo), y "altar" (v.20,33), parecen hablar solamente, en este último caso, del altar del patio.

Para hacer frente a los críticos que dedujeron desde Wellhausen en adelante,115 que el altar del incienso no figura en Lv 16 porque no existía todavía en la época de la redacción del texto, algunos autores han afirmado que este altar del v.18 es ejkjel incienso.116 Entre las evidencias presentadas como favorables se encuentra la ^expresión entera: *'áser lipené-YHWH,* "que (está) delante de Yahvé" (Lv 4:18*; 16:18), la que nunca es usada en relación con el altar de los holocaustos.117

Esta evidencia es reforzada aun por el v.17, en donde la prohibición a toda otra persona fuera de Aarón de estar en la tienda de reunión, sugiere que el sumo sacerdote se encuentra todavía en el lugar santísimo.118 La declaración *weyasa' 'el-hammiz^bbeha,* "y saldrá hacia el altar," denotaría así, la venida del lugar santísimo al lugar santo, para oficiar delante del altar del incienso, y no del lugar santo al altar de los holocaustos.

La crítica más fuerte que puede hacerse a la interpretación de este *mizebbeha*, como siendo el altar de oro, es que la especificación de la expiación del altar además del Tabernáculo se vuelve innecesaria (v.20,33). Si se trata, en cambio, del altar de los holocaustos, la secuencia expiatoria del lugar santísimo (v.16a), del tabernáculo de reunión (v.16b) y del altar (v.18-19), parece más natural (cf.v.20,33). La expiación del tabernáculo de reunión, además, está cláramente mencionada (v.16b,20b,33b), lo que puede ser tomado como prueba de una alusión sumaria al altar del incienso.119

Estos dos argumentos, uno en favor del altar de oro, y el otro en favor del de los holocaustos, no necesitan excluirse totalmente. En efecto, el v.18a habla del "altar que está delante de Yahvé," lo que puede ser interpretado como una forma abreviada para referirse al altar del incienso (cf.Lv 4:7a,18a), mientras que el v.18b, por contraste, tiene simplemente la palabra "altar" en paralelismo con Lv 5:7b,18b.

En otras palabras, Lv 16:18a hablaría de la expiación del altar de oro, completando así la primera mención del v.16b, y Lv 16:18b-19 prescribiría el rito de purificación y de santificación del altar de los holocaustos. Toda especulación sobre la existencia o no existencia del altar del incienso en la época en que se presume que fue redactada la ley, no tiene, pues, consistencia.

Llama la atención también, la orden dada en el v.17. Cuando Aarón entrase en el lugar santísimo, nadie debía encontrarse en la tienda de reunión. Esto se debía a que cuando la puerta o velo que comunicaba al lugar santísimo se abría, toda la tienda de reunión se llenaba con la gloria de Dios, y los dos compartimentos quedaban estrechamente vinculados. Indudablemente el velo

115 véase n.110.
116 Véase n.109.
117 D.HOFFMANN, 454.
118 A.IBAÑEZ ARANA, 140. A pesar de admitir esta posibilidad, este autor considera que en Lv 16 se hace mención únicamente al altar de los holocaustos., *ibid.*
119 C.F.KEIL, 118-119; G.J.WENHAM, 233, n.11.

que daba al patio se cerraba, pues de otra manera, no habría razón para una orden tal.

- *El uso del verbo kipper en el Día de la Expiación.*

Este verbo aparece en la Biblia 101 veces,120 y significa "frotar, borrar."121 De allí proviene la idea de "purificar." También puede verse el sentido de expiar,"122 como un pago hecho para borrar el pecado. 123 por eso aparece a veces en relación con el verbo *mahah,* "borrar."124 En Lv 16, el verbo *kipper* piel) está empleado 16 veces,125 y su importancia en la fiesta resulta, pues, indiscutible. Aparece seis veces construido con la preposición *'al* (v.10,16,18,30,33c,34), cuatro veces con *be'ad* (v.6,11,17b,24), tres veces con *et* (v.20,33a,b), y tres veces sin determinar el objeto o propósito de la expiación (v.17a,27,32).126

Con la preposición *'al* señala el acto expiatorio cumplido "en relación" con alguien (Lv 16:33-34; cf.Lv 1:4; 4:20,26,32,35) o "sobre" el lugar que debe ser purificado" (Lv 16:16; cf.Ex 29:37; 30:10; Lv 8:15) o aun cerca de algo (Lv 16:10= el macho cabrío vivo). Con *be'ad* indica el acto expiatorio hecho "en favor de (o 'sobre'?) alguien" (Lv 16:6; cf.9:7; Ez 45:17). Con el acusativo precedido por una *'et,* partícula ésta que no se traduce, pero que indica inequívocamente el

12® F.MAASS, *kpr.p\.* sühnen," en *THAT,* I, 844; cf.G.VON RAD, *Théologie de l'AT,* 230, con alguna diferencia. Las tres cuartas partes se encuentran en los textos levíticos o sacerdotales.

¡21 B.A.LEVINE, 59, de la raíz acadia: *kuppuru.* Una semejanza ¡diomática entre el acadio *kuppuru pane,* "frotar, borrar el rostro," y Gn 32:21(20), *'akapperah panáu,* con la idea de borrar la ira del rostro, muestra la correspondencia ¡diomática entre el uso de este término en ambos idiomas, el acadio y el hebreo, *ibid,* 60. Véase Prov 16:4. J.HERRMANN, "hilásjomai, hilasmós," en *TDNT,* III, 304, cree que el término *kuppuru* tiene en Babilonia un sonido semejante a *kpr,* y lleva el sentido, no de cubrir, sino de "lavar," "poner a un lado," "cancelar."

122 E.JACOB, *Théologie de l'AT(*Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 1968), 236. Véase B.A.LEVINE, 61; F.MAASS, 843, quienes no ven una relación de esta interpretación con el mandamiento del culto, sino simplemente una derivación secundaria de *kpr* pi.

123 B.A.LEVINE, 61. E.JACOB, 236, prefiere igualmente "el sentido de borrar...al de •cubrir.'" La ¡dea de cubrir suele ser descartada hoy, por saberse que proviene del árabe, un uso muy posterior que no tiene ninguna relación con el hebreo, B.A.LEVINE, 59. Una excepción es B.JANOWSKI, *Sühne ais Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurzel KPR im Alten Orient undim Alten Testament* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982), 100,102, quien considera que no puede saberse por el momento si el significado de *kipper* deriva del acadio *borrar,* ni si la idea de *cubrir* no existía ya en los textos bíblicos. Con respecto a la relación con el significado de *borrar* proveniente del acadio, destaca no sólo lo tardío de la mayoría de los textos babilónicos disponibles (S.VI AC), sino también la diferencia tan marcada entre los ritos babilónicos y los ritos bíblicos, *ibia,* 57-60. Por estas diferencias, véase cap 4, 243-250.

Debe tenerse en cuenta, sin embargo, que la costumbre acadia y el significado de *kuppuru* no pueden fecharse con exactitud, pues describen una práctica y creencia cuyo origen se remonta hacia atrás, y cuya antigüedad no es posible determinar. Por otro lado, el que haya diferencias entre los ritos acadios y hebreos, no es prueba suficiente para negar que el significado de la palabra empleada en los ritos babilónicos, sea semejante al gue usaron ios israelitas. Llama la atención el hecho de que la versión griega jamás tradujo la raíz *kipper* con la ¡dea de "cubrir," S.H.LANGDON, "The Hebrew Word for 'Atone,'" en *The Exp.Times* 22 (1911), 324, n.2. El sentido que B.JANOWSKI prefiere para los textos rituales bíblicos es el de "expiación," mediante el cual se obtiene la "remisión" o "perdón," "la purificación" y la "consagración," *ibid,* 185-265.

124 Véase *mahah en* Is 43:25; Jr 18:23; Sl 51:3,11 [1,9]; 109:14. En Is 28:18, *kipper se* traduce por "anular" "cancelar"

125 F.MAASS, 849; R.MARTIN-ACHARD, *Essai biblique sur les fétes d'lsrael* (Labor et Fides, Genéve, 1974), 107.

126 F.MAASS, 849.

objeto directo de la expiación, se determina el lugar mismo que debe ser purificado (Lv 16:20,33).127

De este cuadro pueden extraerse algunas conclusiones muy significativas. La construcción semántica *kipper* + la partícula *'et,* no aparece en todo el Pentateuco fuera de Lv 16:20,33.128 Los sacrificios ofrecidos durante el año no tenían, pues, el propósito de purificar el santuario. Además, sólo en Lv 16 aparece el partitivo *min,* "de," aplicado al santuario o al altar exterior: dos veces en Lv 16:16 y una vez en Lv 16:19.129 En otras palabras, sólo en el Día de la Expiación se purificaba el santuario "de" todas las impurezas y rebeliones que lo habían contaminado durante el año. Los ritos diarios, en cambio, no purificaban el santuario, sino únicamente el pueblo "de" sus pecados (Lv 4:26; 5:6; 12:7; 15:15,30).

Prueba adicional de este hecho puede verse en Ex 30:10, en donde se dice que sólo una vez al año el sumo sacerdote debía "expiar" o "purificar" el altar del incienso. Los ritos de sangre que se efectuaban sobre este altar durante el año, en efectoT purificaban únicamente al sacerdocio y al pueblo de sus pecados, pero no el altar sobre el cual era asperjada la sangre.130

Puede concluirse de este análisis que, únicamente en los ritos de Yom Kippur se completaba la expiación del año, puesto que sólo entonces, el santuario en forma directa (Lv 16:16,18-20,33), y el pueblo como resultado de la obra efectuada en el santuario (Lv 16:17,30,33), estaban comprendidos en la expiación. Es decir, éste era un día,final en donde se operaba una expiación total, no realizada jamás por ningún otro rito.131

- *La palabra taher, "puro."*

Esta palabra se encuentra 204 veces en el Antiguo Testamento.132 Su equivalente etimológico inversamente proporcional es *tame',* "impuro,"133 como lo prueba por ejemplo Lv 10:10. "La significación de la raíz *thr* se relaciona con 'blancura, lustre,' como puede ser dicho del cielo (Ex 24:10) o de la pureza de los metales (Ex 25:11,etc)."134 Se emplea esta raíz para expresar también la pureza corporal, moral y religiosa.135

127 S.J.LYONNET, "The Use of the Hebrew Verb *kipper*," en S.J.LYONNET-L.SABOURIN, *Sin, Redemption and Sacrifice* (Rome, 1970), 129.

128 G.F.HASEL, 129, n.36.

129 S.J.LYONNET, 129-130.

130 Esta es la confusión de J.MILGROM, quien a pesar de la critica de B.A.LEVINE, 64, n.29, insiste en ver en el rito de sangre, en forma exclusiva, un valor expiatorio. H.CH.BRICHTO, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement," en *HUCA* 47 (1976), 29-30, da una lista de problemas encontrados por Milgrom en este concepto restringido de la expiación, y concluye insistiendo en la necesidad de "modificar drásticamente la formulación de Milgron de que la sangre de los sácrificios...sirve como un agente ritual de *kipper.* Tanto élcomo Levine insisten en que *kipper* debería traducirse: "efectuar ritos de expiación," en referencia al total del ritual, y no al rito de sangre exclusivamente. Véase más detalles en cap 3, 159-161.

131 Véase más detalles en cap 3, 160-161,197-199.

132 W.PASCHEN, *Rein und Unrein: Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (Kosel-Verlag, München, 1970), 19.

133 *ibid,* 27; F.MAASS, *thrre\n* sein," en *THAT,* I, 1971, 647.

134 B.A.LEVINE, 67, n.35.

135 F MAASS, 647. Ver además su relación con otras palabras en H.J.HERMISSON, *Sprache und*

Es además, junto con *hitte',* "purificar," la palabra preferida para los ritos que son aplicados al cuerpo de las personas."136 Esta pureza puede ser obtenida por medio de los sacrificios (Lv ^2:7,8:thr), por un rito de sangre y de agua (Lv 14:6-7,51-52; cf.Nm 19:5,12), o de agua sola (Lv 11:32; 1.4:8-9; 15:13,28; 17:15; Nm 8:7; 19:10; 31:24, etc).

Siendo que el fuego es también un medio de purificación, especialmente en relación con los metales resistentes (Nm 31:23), se usa también la expresión: *zahab tahor* (24 veces en Ex 28-39, y en otros iados solamente en 1 Cr 28:17; 2 Cr 3:4; 9:17), lo que significa "oro libre de escoria.""!37 Los profetas utilizaron *thr* también con la ¡dea de "borramiento de la falta' (Jr 33:8; 13:27; cf'si 51:4[2],11[9]).138

Su uso paralelo con *kipper,* "expiar*"[139] fyfle', "purificar,"140 v *ciadas,* "santificar,"14T~es~corriente enj^Antiquo Testamento. En el texto de Lv 16 aparece sÓío"W§Veces-lvT9y30 bis), y únicamente en relación con el altar de los holocaustos y con el pueblo. El altar era, pues, purificado *(thi)* de las impurezas *{{m)* del pasado, y santificado (*qds*j para el futuro.142 por medio de este acto final de purificación llevado a cabo sobre el altar de los holocaustos, el sacerdocio, el pueblo y el altar mismo, eran no solamente expiados, sino también "limpiados" de toda impureza.

El hecho de que esto ocurría sólo sobre el altar exterior, prueba, además, que el altar era reconsagrado a Yahvé como cuando se inauguraba el santuario. Jamás se efectuaban ritos de sangre en el interior del santuario cuando se lo inauguraba o consagraba, sino únicamente en el altar exterior. Por consiguiente, puede ya adelantarse lajdea de que el Día de la Expiación era tanto un Día de *conclusión en* relación con los ritos del año pasado, como de *inauguración de* un nuevo año de cultos en relación con el futuro.143

- *La palabra qodes, "santo."*

La raíz hebraica *qds* figura en el Antiguo Testamento en más de 800 pasajes, y casi siempre se usa en relación con "el Dios verdadero, y personas, lugares o cosas conectados con él."144 Su significado más específico es el de "corte" o "separación."145 "Los lugares que llevan el nombre de *qodes* son lugares

Ritus im altlsraelitlschen Kult, zur 'Spiritualisierung' der Kultbegríffe in Alten 7esfame/?í(Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1965), 84-99.

13° B.A.LEVINE, 66-67. *Tihher,* Lv 13:6; 14:7; Nm 8:7,21, etc; *hitte',* Nm 8:21; 19:19; SI 51:9.

137A.MAASS, 649.

138 *Ibid,* 650. Los textos de Qumran también lo utilizan con la idea de borrar la culpa, cf.*ibid,* 652.

139 Lv 14:19,20,29,31; Ez 43:26; etc.

140 Cf.n.136.

141 Lv 10:10; 16:19; Ez 36:23-25.

142 D.HOFFMANN, 450.

143 Véase p.56.

144 W.TAYLOR SMITH, "Holiness," en *Dictionary of the Bible* (ed.J.Hastings, Edimourg, 1929), 356. Este autor da la cifra de 830 pasajes que emplean esta raíz, de las cuales alrededor de 350 se encuentran en el Pentateuco.

145 E.JACOB, 69. Este autor reconoce, sin embargo, que "la santidad en el Antiguo Testamento tiene un carácter *sui generis* que no se explica sino muy parcialmente por la etimología y por las analogías extra-israelitas," *ibid,* 70.

sagrados, es decir, separados y prohibidos al común de los mortales."146 Esta noción es percibida claramente en el templo, pues "la presencia de Dios hace un lugar santo"147 (cf. Ex 29:43).

El grado de santidad de un lugar estaba determinado mayormente por el acercamiento o alejamiento del trono de Dios,148 cuya base estaba representada por el arca.149 Los lugares santo y santísimo son, por consiguiente, los menos frecuentados. Sin embargo, se podía apartar también un lugar en el patio del tabernáculo (Lv 6:9,19; 7:6; 10:12-13,17-18; 24:9; Nm 18:10, etc), y la frecuentación estaba también reservada a ciertas personas consagradas y con propósitos rituales específicos.150

f La santidad divina, aunque destinada a extenderse en general sobre el pueblo y toda la tierra de Israel, descansaba más específicamente sobre algunos objetos e individuos en el interior del puebl%jl51 Se obtenía como resultado de algunos actos rituales de consagración (Ex 29:1), los que incluían en especial el aceite dejajjjoaón (Ex 29:7-9,36-37; 40:9-14; Lv 8:10-12,30), las expiaciones *(Rpr.* Ex 29:33,37; Lv 16:19; cf.v.20,33; cf.Ez 43:26), las purificaciones *(htf.* Ex 29:36; Lv 8:15; *¡hr.* Lv 16:19), los holocaustos (Ex 29:18; Lv 8:18-21) y las consagraciones (mi': Ex 29:20-21,29736; Lv 8:22-29,33; véase Ez 43:26).152

Una vez que estos ritos eran efectuados sobre o cerca del altar exterior, la divinidad santificaba el templo y el sacerdocio con su presencia (Ex 29:43-45). En este contexto puede decirse que la santidad y la gloria divinas son a menudo presentadas en una relación tan estrecha que no siempre pueden ser bien diferenciadas.153

La palabra inversamente proporcional de *qodes* es *ha[al,* "profanar" (Lv 10:10), y se emplea para declarar la pérdida de santidad de alguien o de algo consagrado para una función especial.154 Es verdad, sin embargo, que la santidad divina adquirida mediante el ungimiento con aceite, no podía ser retirada de la persona o del objeto así consagrados.155 De hecho, nunca eran ungidos de nuevo (cf.Lv 21:12). ¿A menos que un acto de gracia especial interviniese, la profanación de lo sagrado era hecha por, o terminaba en, una

146 *Ibid,* 69-70.
147 F.B.HOLBROOK, "The Israelite Sanctuary," en *The Sanctuary and the Atonement...*(op.cit), 14.
148 Véase cap 3, 167-169.
149 Véase p.403, y *excursus* 6.
150 Véase M.HARAN, *184-185.*
151 Véase E.JACOB, 73.
152 *ibid,* "La santidad por consagración no difiere en su esencia, de la santidad conferida por elección, pues el hombre no ofrece sino lo que le ha sido expresamente exigido por Yahvé... La consagración por el sacrificio es diferente de la operada para el *herem"* ("consagrado"= cf.Lv 27:28); "esta ultima consiste en consagrar una cosa o una(s) persona(s) a la divinidad, sin preocuparse de las consecuencias de esta actitud, mientras que quien ofrece un sacrificio espera la revelación y la liberación de un poder de vida."
153 *ibid,* 71, quien agrega que la gloria puede ser vista, "mientras que la santidad permanece invisible, aunque Dios comunica tanto su santidad como su gloria."
154 Este verbo, *halal,* "profanar," aparece 134 veces en la Biblia, F.MAASS, *"hll*pi. entweihen," en *THAT,* I, 571. Véase detalles en A.TREIYER, *Le Jour des Expiations et la Purification du Sanctuaire* (thése, Faculté Protestante, Strasbourg, 1982), 117-118.
155 Véase M.HARAN, 176: "Nada se dice acerca de ninguna actividad o rito que pueda privar a una persona u objeto de ella."

destrucción. 156

Según algunos intérpretes, la santidad, como la impureza, eran contagiosas.157 sin embargo, aunque la transmisión de la impureza era en ~jchos casos automática, las evidencias presentadas en relación con la •'ansmisión de la santidad no son muy claras.158 a lo sumo, podría admitirse :je lo que entraba en contacto con el altar y con las ofrendas santísimas debía ser santificado, es decir, puesto a parte, ya sea para ser lavado, para purificarlo con fuego, o para destruirlo, según la calidad de la cosa tocada (Ex 29:37; 30:26-29; Lv 6:11,20-21 (18,27-28).159 El contexto, sin embargo, parece suficientemente fuerte para sugerir que lo que entra en contacto con estos elementos sumamente santos, debe ser santificado con antelación (cf.Lv 11:44-45; véase v.40; 22:6; Ex 30:20-21; 19:10-11,22, etc).160

Por otro lado, los sacerdotes ungidos podían cometer pecados (Lv 4:3), contaminarse físicamente (Lv 21:2-3), llevar la iniquidad del pueblo (Lv 10:17), y sin embargo, no ser afectados irremediablemente en su santidad (cf.Ex 28:38; Nm 18:1). Ellos podían también contraer la contaminación cuando entraban en contacto con los sacrificios del pueblo (Lv 16:24; Nm 19:7), y paradójicamente, esa impureza ritual no les afectaba tampoco seriamente. Para recuperar su roreza en todos estos casos, no debían ser ungidos de nuevo, sino únicamente ofrecer un sacrificio, o simplementeTavarTe coñ^gua.T61

El verbo "santificar" no aparece en Lvi6 más que una sola vez, y tiene que ver únicamente con el altar exterior (v.19). Este altar debía ser no solamente "expiado" *(kpi)* y "purificado" *(thr)* de las impurezas del año, sino también "santificado"162 para ei año que comenzaba. Los lugares interiores eran contrariamente purificados (*kpr),* pero no explícitamente santificados, puesto que la presencia de Dios continuaba en el interior. ^

Algunas semejanzas y contrastes entre los ritos efectuados sobre el altar exterior en la inauguración del santuario y en el Día de la Expiación, serán aquí de provecho. En los actos inaugurales, la purificación del altar exterior (Ex 29:35-37) antecedía la manifestación de la gloria de Dios, la que santificaba de una manera especial el santuario entero, allí incluido también su sacerdocio (Ex 29:43-44). Mediante una purificación semejante del altar exterior en el Día de la Expiación, se iniciaba también un nuevo año.

156 Por ejemplo, el templo de Israel en la época babilónica.

157 B.BAEN+SCH, 386; R.DE VAUX, 354; M.NOTH, 46; J.R.PORTER, 131; M.HARAN, 176-177 (véase también p.172, n.50, del mismo autor); J.MILGROM, "Sancta contagion and altar/city asylum," en *Supp. to VT*32 (1981), 278-310.

158 Por una consideración detallada de este punto, véase *excursus* 3, 201-205.

159 Véase *excursus* 3.

160 Así lo comprendieron los *Targums,* la versión griega de los LXX, y la mayoría de los intérpretes judíos de la Edad Media, cf.J.MILGROM, 280-281. Por una consideración de estos textos y otros más, véase *excursus* 3.

161 Véase cap 3, 161-163,188-189. Es interesante observar que, mientras en Nm 19:7 el sacerdote es contaminado ritualmente, así como sus vestidos, en Lv 16:23-24 no se establece una contaminación automática de sus ropas. Esta diferencia se debe al hecho de que en Nm 19, el sacerdote oficia fuera del santuario, mientras que la contaminación de los vestidos dentro del santuario se daba únicamente cuando la ropa era salpicada involuntariamente con la sangre del sacrificio, o cuando la carne de la víctima la tocaba (cf.Lv 6:20(27]). Véase más detalles en p.63.

162 R.RENDTORFF, 205.

Sin embargo, no se lo purificaba entonces durante siete días como en los actos inaugurales (Ex 29:35-37), ni se lo ungía de nuevo con aceite (cf.Ex 40:10). Tampoco la gloria de Dios encendía el fuego del altar (Lv 9:24; cf.2 Cr 7:1), ni penetraba en su interior (Ex 40:34), puesto que el fuego no había sido apagado desde entonces* (Lv 6:5-6[12-13]), y la gloria de Dios no se había retirado del interior. Podía, pues, seguirse contando con un Dios que permanecía en su interior, dando sentido de esta forma al culto en un nuevo año de servicios que se abría. Aunque esta gloria se retiró poco antes de la destrucción de Jerusalén por los babilonios (cf.Ez 10), el culto relniciado después, con el retorno de los cautivos, fue restablecido sobre la promesa de la gloria que había de venir (Ez 43:1-5; Hag 2:3-9; Zc 2:10; véase Zc 6:12-13; 8:3).

Y ,(Tr:0r vJ) ~~oldou~~ci l9b bsbiupini Bl isvafl ,(S-S: tS vJ) dtndmsoisH ssisnimBinoo

- *El verbo nazah (hizzah).*

Este verbo aparece 22 veces en el Antiguo Testamento 163 -19 en el Pentateuco (13 en Levítico),164 y casi siempre en la forma hebrea hifil: *hizzah,* con la significación de "asperjar," "salpicar."l65 Gomo acto de culto, es utilizada para describir el rito de sangre, de aceite y de agua. En los ritos de sangre está usado casi siempre en relación con los sacrificios por el pecado *[fáttá't).* 166

En paralelismo a veces muy estrecho con *hizzah,* se encuentra también el verbo *zaraq* /, el que a pesar de ser utilizado 51 veces en el Antiguo Testamento, 167 no aparece en Lv 16. Su significado es semejante al de *hizzah,* a tal punto que algunos autores no hacen diferencia entre las dos palabras,168 No obstante, su significación específica es la de "derramar" o "tirar," en un sentido más general, mientras que *hizzah* "está empleado "en descripciones detalladas del rito de sangre."169

Conviene destacar aquí que, este término no tiene necesariamente una función lustral.170 Su significación en el rito de sangre descansa sobre tres aspectos: a) la palabra adicional que explica la naturaleza del rito *(kipper,* "expiar;" *hitte',* "purificar" o *tiher,* "limpiar;" *qides,* "santificar" y *mile',* "consagrar); b) la circunstancia especial en la cual el rito era cumplido, y e) el.lugar sobre el

163 W.L.HOLLADAY,: *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the ÓT¿* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, .1985), 232.

164 Ex 29:21; Lv 4:6,17; 5:9; 6:20; 8:11,30; 14:7,16,27,51; 16:14,15,19; Nm 8:7; 19:4,18,19,21. Fuera del Pentateuco: 2 R9:33; Is 52:15; 63:3. . , ,'V

165 Véase TH.C.VRIEZEN, "*Hizza*: lustration and consécration," en *OtS* 7 (1950); w;GESENIUS, á&kgri&ni sol ob shovem si y XXJ aol ebeexme nói al©v BI amuoAfeT sol noMfoc eximoajalLaA 03Í

166 Se lo usa no sólo en conexión con los sacrificios por el pecado, sino también con un carnero de consagración (Ex 29:21; Lv 8:30). También puede verse una aspersión hecha con sangre y agua en el sacrificio de purificación de un leproso (Lv 14:7).

167 W.HOLLADAY, 93. . ..

168 Cf. TH.C.VRIEZEN, 205.

169 G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice, Defilement//Cleansing and Sanctuary," en *The Sanctuary and the Atonement...* (op.cit.), 100.

170 TH.VRIEZEN, 233, ve una función consag'ratoria. Sin embargo, Lv 16:16 rompe su comprensión de que la sangre era consagrada o presentada a Yahvé cada vez que era asperjada delante de él, y en lugar de adaptar su teoría al texto bíblico en consideración, recurre como muchos autores en circunstancias semejantes, al camino más fácil. Según él, este versículo se aleja del texto original que, probablemente, habría sido el mismo que el del rito *hizza* según se detalla en Lv 4:31.

cual la sangre era derramada.171

Cada sacrificio tenía, de hecho, una disposición diferente en el uso de la sangre o de la carne de la víctima. En lo que tiene que ver con los sacrificios por el pecado, cuando la sangre se ponía sobre los cuernos dei altar interior, el resto era derramado "al pie del altar exterior" (Lv 4:7,18). Cuando la sangre se ponía sobre los cuernos del altar exterior, la sangre era derramada también sobre la base del altar (Lv 4:25,30,34; 9:9; cf.v.15), pero su carne era comida por el sacerdocio (Lv 10:17). En circunstancias especiales, como la de la consagración de Aarón y del altar exterior, el rito no se efectuaba sino en el altar exterior del santuario, y la sangre era puesta sobre los cuernos del altar *sabíb,* "alrededor;" el resto de la sangre se derramaba sobre el pie del altar, como en los otros casos (Lv 8:15; cf.Ez 43:20).

En el Día de la Expiación aparece también la expresión: *'al-qarenót hammiz^bbeha sabíb,* "sobre los cuernos del altar alrededor" (Lv 16:18).172 El resultado era, así, el mismo en los dos casos: una "purificación" del altar -*wayehatte'* y *wetiharó* respectivamente,- y una santificación. Otra vez puede apreciarse que los ritos inaugurales y finales tenían muchas cosas en común en relación con el altar exterior.

Las aspersiones de sangre de este día, también tenían algunas semejanzas con las que se llevaban a cabo durante el año en el lugar santo. Sin embargo, no eran tampoco idénticas. Durante el año, el sacerdote asperjaba la sangre primero siete veces hacia el velo del santuario, y luego la ponía sobre los cuernos del altar interior (Lv 4:6-7). En el Día de la Expiación, en cambio, el sumo sacerdote hacía una aspersión primero sobre el propiciatorio, y luego siete aspersiones frente ai propiciatorio, hacia su lado oriental, y sobre su base (Lv

<Wtf45l5)fesD¡Thuq Brrno! efóft 9b sdBbeup ohsumsa te y .odfeo s aotosvsil obia

Además, durante el año, el resto de la sangre que llegaba al interior, debía derramarse al pie del altar exterior (Lv 4:7). En el Día de la Expiación no se derramaba, sino que se asperjaba siete veces sobre el mismo altar (Lv 16:19). Mientras que durante el año se asperjaba primero la sangre siete veces sobre el altar interior, y luego se ponía con el dedo sobre sus cuernos (Lv 4:6-7,17-18), en ei Día de la Expiación se ponía primero la sangre sobre los cuernos del altar exterior, y luego se lo asperjaba siete veces (Lv 16:18-19). Los ritos efectuados sobre el altar interior eran en este día similares a los que se habían llevado a cabo en el lugar santísimo (Lv 16:16b).

Estos detalles externos de los ritos de sacrificios, que son más sorprendentes en el interior de .los sacrificios por el pecado, testifican claramente de un alcance diferente de los ritos de sangre, y no permiten, pues, hacer asociaciones ligeras entre ellos. 173 por otro lado, los diferentes matices de significado no parecen totalmente alcanzables por las formas mismas. Las formas revelan que hay

171 Como se verá en detalle en el cap 3, 168-174, si la sangre de los sacrificios por el pecado es asperjada sobre un lugar impuro, lo purifica; si es asperjado sobre un lugar puro o santo, lo contamina.

172 A.M.RODRIGUEZ, "Sacrificial Substitution and the Oíd Testament Sacrifices," en *The Sanctuary and the Atonement...* (op.cit.), 143.

173 Véase cuadro gráfico y comentarios en cap 3, 197-199.

diferencias, pero ios alcances de esas diferencias en el ritual, deben ser determinados en la medida de lo posible, por el contexto mismo del ritual.

El rito de sangre de Lv 16 era, así, único. A pesar de eso, la ceremonia hecha sobre el altar exterior lo conectaba más estrechamente con los ritos de consagración de los sacerdotes y del altar, pues la sangre era derramada sobre el altar "alrededor," y el resultado era semejante: una purificación y santificación del altar (Lv 8:15; 16:18; Ez 43:20; cf.Ex 29:36-37). No obstante, el hecho de que únicamente en el Día de la Expiación se "asperjaba" siete veces la sangre sobre el altar exterior, y no se la derramaba al pie del altar, indicaba claramente que con ese acto, los ritos del año se concluían.174 Además, nunca fuera de este día, la sangre era asperjada siete veces en cada departamento del santuario.

Conclusión y resumen exegético en relación con el rito de sangre (v. 14-19).

El sumo sacerdote debía entrar y salir de los lugares santo y santísimo por lo menos dos veces en esta parte del ritual. Los ritos de sangre se efectuaban sobre y en frente del propiciatorio, sobre el altar del incienso, y sobre el altar de los holocaustos. Esta era la única vez en que la aspersión se efectuaba en cada uno de estos lugares mencionados. Con esto se indicaba que los ritos del año concluían.

Este era, además, el único rito prescripto en Israel por el cual no solamente el sacerdocio y el pueblo, sino también el santuario, eran purificados de todas las impurezas y pecados del año. Por otro lado, la purificación del altar exterior tenía muchos puntos en común con los ritos inaugurales relatados en el Pentateuco. Esto permite concluir que su purificación en el Día de la Expiación, no solamente lo "purificaba" de las impurezas del añoTranscurrido, sino que también lo "santificaba" para el año a venir (Lv 16:19). Una vez que todos estos ritos habían sido llevados a cabo, y ei santuario quedaba de esta forma purificado, el otro macho cabrío vivo esperaba todavía al sumo sacerdote en la entrada del tabernáculo, para un acto final de expulsión del mal.

b) La expulsión del macho cabrío vivo (v.20-22).

El rito del macho cabrío vivo era un rito de expulsión,175 y no tenía ninguna relación con la purificación del santuario. Mediante la imposición de manos,

174 véase n.19, en relación con el simbolismo del número siete. Durante el año, la séptuple aspersión en el lugar santo, indicaba que el perdón otorgado era completo. El Día de la Expiación vindicaba al pecador perdonado, y lo declaraba "puro" (cf.Lv 16:30). Los ritos efectuados excepcionalmente fuera del santuario, también tenían ciertas variaciones. En Nm 19:4 y en Lv 14:7, la aspersión era efectuada siete veces, pues la víctima no era comida, y eso significaba que el rito era suficiente para restablecer al impuro a la vida social. En Lv 14:14, la sangre no era asperjada siete veces, pero el aceite acompañaba al rito (v.16). Siendo que el leproso había sido quitado de la compañía de los santos, y erradicado a una tierra deshabitada, debía ser no solamente purificado en el exterior del campamento para reintegrarse a la sociedad de un pueblo santo, sino también purificado y santificado en el templo luego, para reintegrarse a la vida religiosa.

175 F.MAASS, *kpr* pi.sühnen," en *THAT,* 1,849. Este autor pone en relación con el rito de los dos machos cabríos, la purificación del leproso y de la casa leprosa (Lv 14:7,53), y en relación con el segundo macho cabrío, la visión de Zc 5:5-11. Véase B.A.LEVINE, 81.

Aarón transfería sobre el animal toda la carga de los pecados acumulados en el santuario, pero este acto no purificaba el santuario. El papel expiatorio, en efecto, tenía que ver solamente con los dos animales sacrificados anteriormente (v.20). Una vez hecha la transferencia de los pecados, el macho cabrío era llevado al desierto mediante un hombre designado específicamente para ello.176

La secuencia del v.21: *'¿wdnot,* "iniquidades" - *pesa'ím,* "transgresiones" - *hatp'tám,* "pecados," tiene una pequeña variación en relación con la secuencia del v.16: *turne'ot,* "impurezas" - "transgresiones" - "pecados," los que ahora debían ser llevados ai desierto por el macho cabrío que no era sacrificado. Hay, pues, un reemplazo de la palabra "impurezas" (v.16) por "iniquidades" (v.21), lo que es comprensible si se tiene en cuenta que los dos términos están relacionados en otros lugares en el libro de Levítico (Lv 17:15-16). Además, el mismo término "iniquidades," era un término general que podía incluir también las "rebeliones o transgresiones" y "pecados," como se puede percibir comparando Lv 16:22 con el versículo que lo precede.

Esta triple secuencia: "impurezas (iniquidades)" - "transgresiones" - "pecados," lleva a pensar que el legislador tenía en mente los tres tipos de contaminación que debían ser expiados durante el año, según los capítulos precedentes: "pecados" (Lv 4-5:13), "culpas" (Lv 5:15-26(6:7]) e "impurezas" (Lv 12:14-15). En otras palabras, el santuario debía ser purificado de todos los pecados e impurezas que se habían acumulado en su interior cuando se purificó al pueblo durante el año.[17]?

El macho cabrío era expulsado al *midebbar,* "desierto," a una *'eres gezerah,* "tierra árida." En el mundo semítico antiguo y en los escritos judíos post-bíblicos, estos dos términos formaban parte de un grupo de palabras que designaban los mundos subterráneos, 178 el lugar de los muertos y de los demonios.179 La raíz verbal *gzr,* "cortar," de la cual proviene el término *gezerah,* "árida," se lo usa al menos en cuatro casos, con el mismo sentido que su sinónimo *karat,* "cortar," esto es, con la ¡dea de "ser cortado del mundo de los vivientes."180 Esta evidencia adicional puede servir para considerar el desierto o la tierra árida a la cual el macho cabrío era enviado vivo, como símbolo del bajo mundo.181

Se ha querido argumentar que en este pasaje capital para la interpretación del rito, no se habla más de un demonio o de una divinidad llamada Azazel.182

176 W.GESENIUS, 63, en relación con la expresión *'is'ittí.*

177 por una consideración más detallada del valor de esta secuencia terminológica encontrada en Lv 16, véase cap 3, 176-177.

178 Cf.H.TAWIL, 55-57. Esto no quiere decir que el desierto era considerado siempre en ese sentido figurado.

179 J.PEDERSEN, *Israel. Its Ufe and culture* (Copenhagen, 1926), 463. Cierta reacción en contra de toda identificación del desierto con los mundos subterráneos en la Biblia, me parece exagerada. Cf.D.P.WRIGHT, 283, n.84. Véase n.175. Jr 2:6,31, más los pasajes que hablan de las ruinas de Babilonia y Edom, interpretados ya justamente en ese sentido en el Nuevo Testamento, me resultan incontrovertibles. Véase nuestra respuesta, a la preocupación de algunos intérpretes de evitar todo vínculo posible con las mitologías paganas, en cap 4, 237-238.

180 H.TAWIL, 55. Is 53:8; Ez 37:11; Sl 88:6; Lm 3:54. A mi juicio, 2 Cr 26:21 también debe interpretarse en este sentido, pues el ser cortado de la casa de Dios está puesto en este pasaje en relación directa con el castigo divino que concluye en muerte.

181 *Ibid.*

182 A.MEDEBIELLE, *L'Expiation dans l'A et le NT{*Roma, 1924, I [AT]), 156.

Como ya se ha visto,[1]83 la mención de Azazel no se necesita en este grupo de pasajes, pues el macho cabrío mismo es ahora presentado como siendo la substitución viviente más específica del demonio. En efecto, fuera de_.su conexión_con el santuario, y ligados_especia[mente con el desierto, ios machos
* cabríos representaban ajos demonios. • ,

Estáf evidencia es tan contundente, que muchas versiones traducen Lv 17:7 directamente por "demonios," cuando su sentido literal es "machos cabríos." Lo mismo ocurre en 2 Cr 11:15. Estos animales erráticos, así como otros animales salvajes, morarían en Babilonia una vez que esta ciudad fuese transformada en un desierto (Is 13:21; 34:14; Jr 50:39; Ap 18:2, etc).[1]84 Siendo que el relato es hecho en el contexto del peregrinaje de Israel por el desierto, rumbo a la tierra prometida, tampoco hay necesidad de pensar en un desierto específico en donde Azazel sería el jefe,[1]85 sino en el desierto en general, como símbolo de la habitación del príncipe del mal.[1]86

Por este acto, el pecado vuelve a su lugar de origen y a su causa primitiva (cf.Gn 3:15-16; Sl 7:16[17]). El mal es así, completamente extirpado dei santuario, del pueblo y del campamento de los elegidos de Yahvé. El pacto de Dios con su pueblo es restablecido, y todo vuelve al estado de pureza y santidad original.

c) Ablución final de los participantes del ritual (v.23-28).

Después de terminar con la transferencia de los pecados del año sobre el macho cabrío vivo, y de enviarlo al desierto, Aarón regresaba al tabernáculo de reunión para retirar el incensario, quitarse sus ropas de lino, lavarse de nuevo, y ponerse "sus vestidos" (v.24). 187

El texto indica que Aarón se había puesto las ropas de lino "cuando entró en el santuario" (v.23). No se indica aquí la función de las ropas dé lino, sino simplemente el lugar en donde se cambió. Esto se hacía normalmente en el "lugar santo" del patio (v,24: *maqóm qados),*^88 el que en otros pasajes como en Lv 10:18, es mencionado simplemente con el mismo término que en el v.23 *{qodes:* "santuario"). En acuerdo con lo descripto al comienzo de la ley, este pasaje (v.23) recuerda que Aarón se colocaba estas ropas de lino cuando entraba en el santuario con sus animales para el sacrificio (v.3-4). 189

Una vez terminados los ritos expiatorios, Aarón reemplazaba los vestidos

183 véase p.46.

184 Aparte dé la Biblia, la representación de los demonios por los animales mencionados en estos pasajes, puede verse en otros pasajes como Baruc 4:35; Tobías 8:3.

185 M.NOTH, 107, piensa que no se hace referencia acá a todos los desiertos, sino a un desierto particular en donde se creía qué habitaba un demonio determinado. Sin embargo, el contexto no da lugar a una conclusión semejante.

186 por una discusión detallada de las diferentes posiciones encontradas en la interpretación de estos pasajes, véase cap.4, 229-233.

187 Véase *Mishna,* Yoma 7:4. En Lv 9:23 hay también una mención sobre una entrada al tabernáculo de reunión, sin explicar el propósito. Se sugiere que esa entrada fue con el propósito de ungir los muebles interiores del santuario con el aceite sagrado.

188 C.F.KEIL, 121; M.HARAN, 184.

189 Véase excursus 1, 80-82.

inferiores de lino simple (*bad*: v.4), por los vestidos inferiores de lino fino torcido *(.ses:* Ex 39:27-29). Se ponía entonces encima sus cuatro prendas regias superiores, y salía al exterior para ofrecer su holocausto y el holocausto del pueblo (v.24). Esta era la única vez en que Aarón ministraba oficialmente delante del pueblo con todos sus vestidos, trayendo consigo el esplendor de oro y de gloria que había en el interior.190

El'sonido de las campanillas suspendidas en el manto del efod (cf.Ex 28:31-35; 39:22-26), que permitía al pueblo seguir a su sumo sacerdote en las distintas fases de su ministerio en el interior, anunciaba ahora con esta salida al exterior, la terminación de su servicio en el santuario. Su ministerio de intercesión delante de Dios había sido aceptado. Entonces la aflicción de ese día era reemplazada por el gozo. Dentro de este contexto de regocijo y gratitud final de la fiesta, el / sumo sacerdote ofrecía su holocausto expiatorio y el del pueblo, y extendiendo sus manos, lo bendecía (cf.Lv 9:23; Nm 6:22-27).191

El holocausto del sacerdocio y el holocausto del pueblo (v.24).

"Los holocaustos están asociados bastante a menudo con ideas de homenaje, gratitud y oración (1 Sm 13:12; Nm 15:1-16; Lv 22:17-19),"192 y sus alcances expiatorios193 en ciertos casos no pueden ser negados (Lv 1:4b; 16:24). Sin embargo, la razón de su valor expiatorio ha sido una causa de perplejidad desde épocas muy antiguas.194 Parecería que en este sacrificio, su valor expiatorio proviene del hecho de que el animal entero era puesto sobre el * altar (Lv 5:1-9,11-13,15-17), sin duda en substitución de la naturaleza humana pecaminosa, por la naturaleza divina que Dios estaba dispuesto a darles para vencer el pecado (cf.Rm 12:1-2).

Todo el sacerdocio y todo el pueblo, estaban ya purificados por los ritos que acababan de realizarse en el santuario. La expulsión del macho cabrío vivo hablaba del alejamiento de los pecados hacia su causa primera. Los sacerdotes y los israelitas no habían cambiado, sin embargo, ni su piel ni su carne por la naturaleza de un ángel. Esta reconsagración especial de una vida que se entrega completamente sobre el altar, muestra cómo Dios aceptaba la * naturaleza débil y pecaminosa de la humanidad, y le otorgaba al mismo tiempo otra que representaba la pureza total de la divinidad.

Esta ofrenda mostraba también la aspiración del pueblo de vivir enteramente

190 Véase *excursus* 1, 92-93. '

Muchos autores consideran esta bendición como la bendición por excelencia del sumo sacerdote en el Día de la Expiación. Cf. S.TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Theology* (ed.R.N.Anshen, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1978), 407, n.43.

192 A.M.RODRIGUEZ, 148.

193 Según B.A.LEVINE, 23, n.5t, la expiación de un holocausto, aunque no está explícitamente mencionada en todos los holocaustos, puede entenderse debido a que "el *'ólah* es la categoría general a la que pertenecen el *hatta'h* y el *'asam,* es decir, la categoría de los *qodes haqqódásím,"* "cosas santísimas."

194 Véase D.HOFFMANN, I, 119-123; PORTER, 131, cree que la expiación no era el real propósito del holocausto; A.M.RODRIGUEZ, 152, cree que la función primaria de los holocaustos y los sacrificios de paz no era expiar; J.MILGROM, "Sacrifices, OT," en *IBDS,* 1976, 769, restringe el valor expiatorio (*kpr)* de los sacrificios, a los sacrificios por el pecado.

consagrado a su Dios, pues la víctima se rendía totalmente sobre el altar. 195 A pesar de la realidad humana, bastante a menudo contradictoria, Dios la aceptaba y le otorgaba la expiación, es decir, la condición espiritual ideal de santidad, necesaria para la iniciación de una vida nueva y para el restablecimiento del pacto.196 En resumen, gratitud por la obra de expiación divina efectuada en el santuario, consagración y rendición total a la voluntad divina, son las condiciones esenciales que Dios requiere para aceptar la naturaleza humana y darle otra superior, la cual -al menos potenciaimente- la mantendrá invencible en la santidad.197

Quedaba, sin embargo, otra tarea todavía para Aarón. Las grasas del sacrificio por el pecado198 -las del toro (v.11) y las del macho cabrío (v.15),- no habían sido todavía quemadas (véase Lv 4:8-10; cf.v.19; 8:16). El resto de los dos animales inmolados que comprendía "su piel, su carne y sus excrementos," debía ser llevado199 "fuera del campo" para ser quemado (Lv 4:11-12; cf.v.21; 6:16,23 [23,30]; 8:17). La cremación de los sacrificios por el pecado que se realizaba fuera del campamento, anunciaba la suerte final que habían de correr los que hubiesen rehusado hasta ese día, la expiación de las víctimas que debían substituirlos.200

Todos los que habían entrado en contacto con los animales del ritual, debían ahora lavarse con agua. Esta ablución del cuerpo prueba que ellos, habiendo sido purificados, se contaminaban luego con los animales que cargaban la impureza (cf.Nm 19:21-22, etc).201 Ei sumo sacerdote, al borrar las impurezas del santuario con la sangre del macho cabrío, cargaba sobre sí la impureza del santuario, y la depositaba sobre la cabeza del macho cabrío vivo. Sus manos sangrientas se ponían sobre la cabeza del macho cabrío,202 como testimonio de

[195] S.G.GAYFORD, "Leviticus," en *A New Commentary on Holy Scrípture* (ed.Ch.Gore, H.Leighton Goudge, A.Guillaume, Society for Promoting Christian Knowledge, 1937), 115: "Un sacrificio por el pecado era invariablemente seguido de un holocausto, recordando al pecador perdonado (la necesidad de) rededicar su vida a Dios."

196 De una manera semejante, algunos sacrificios por el pecado que no tenían en consideración ningún pecado específico, otorgaban de todas maneras la expiación, en el sentido de hacer santa un alma o algo aún no consagrado para los servicios religiosos. Véase cap 3, 160.

197 Algunos textos que hablan del pacto hecho entre Dios y el pueblo de Israel, muestran justamente por un lado, la disposición ideal de Dios y del pueblo para vivir en armonía, dentro de las cláusulas del pacto, y por otro lado, la realidad humana tendiente a la apostasía (Ex 20:20; Dt 5:27-29 etc).

198 *hattá't,* "(sacrificio por el) pecado," aparece en singular aquí, como en toda ocasión en que se designa la categoría del sacrificio. A pesar de estar en singular, designa aquí en forma genérica tanto al toro como al macho cabrío que habían sido sacrificados. Nunca, en efecto, se usa el término *hatta't* en plural, para referirse a la categoría de sacrificios mencionado. Contrariamente, M.NOTH, 108, piensa que el macho cabrío es ignorado aquí. Véase más adelante en p.72, nuestro comentario sobre el pasaje de Números.

199 El texto no menciona por quién. Normalmente, los restos de las víctimas sacrificadas por el pecado eran llevados por los sacerdotes (cf.Lv 4:11-12,21).

200 Véase Lv 23:29-30; 20:14; Js 7:24-26; Is 66:24, etc. Pueden incluirse en este contexto también, las ejecuciones divinas con el fuego de su presencia (Lv 10:2; Nm 11:1-3; 16:35; Gn 19:24-25,28, etc).

201 Véase cap 3, bajo paradoja del sacrificio, 170-174. Los objetos contaminados por un contacto con la impureza, debían también ser lavados (Lv 11:24-25,28,32,40; 15:12,17, etc., 22:6, etc).

202 Vease un rito semejante en Lv 14:6-7,51-52, en donde la sangre del pájaro sacrificado contamina el pájaro vivo que eran seguidamente soltado en el campo. Los sectarios del Mar Muerto prescribieron un lavamiento de las manos del sumo sacerdote antes del rito del macho cabrío por Azazel (11 Q Templo 26:10), inmediatamente después de la manipulación de los ritos de sangre.

que los pecados del santuario recaían sobre la cabeza del príncipe del mal (cf.Gn 3:15; Sl 7:16). El sacerdote continuaba contaminado, sin embargo, aunque sólo ritualmente, pues para su purificación no necesitaba en este caso ofrecer un nuevo sacrificio, sino simplemente lavarse.203

Este tipo de contaminación ritual era el resultado de un contacto directo hecho por quienes participaban activamente en el desarrollo del rito, con no sóio la piel, la carne y los excrementos del animal inmolado, sino también con su sangre (cf.Nm 19:5). En estos casos, una purificación hecha con agua era suficiente para librarse de esa carga externa (cf.Nm 19:7-10)204

En Lv 16:24, el sumo sacerdote debía lavar solamente su cuerpo, mientras que en Nm 19:7 debía lavar también sus vestidos. La razón de esta pequeña diferencia pareciera deberse al lugar en donde los ritos eran practicados. En Lv 16:24, el rito se efectuaba en el templo, mientras que en Nm 19:3 se dice que el rito se efectuaba fuera del campamento. Los que llevaban el macho cabrío vivo al desierto con los pecados del pueblo, y los que quemaban el cuerpo del toro y del macho cabrío inmolados "fuera del campamento" (Lv 16:27), también debían lavar sus vestidos, además de sus cuerpos.205

Esta diferencia en la indicación del lavamiento se debe, aparentemente, a que para salir fuera del santuario debían usarse "otras ropas" (Lv 6:4[11]; cf.Ez 42:14; 44:19). Las ropas que se usaban en el interior eran las "santas vestiduras" (Ex 28:2; 35:19; 40:13; Lv 16:4,32), y debían lavarse luego del ritual únicamente cuando la sangre o la carne del sacrificio ,por el pecado las contaminaban (Lv 6:20-21 [27-28]). Con esta ablución final, única en todo el libro de Levítico,206 se ilustraba que la erradicación del pecado había sido completa. Nadie llevaba más el pecado de nadie (cf.Lv 10:17; 17:16, etc).

III. Sistematización sumaria final.

Con eso debilitaban el real significado del rito que lo seguía, en relación con la sangre que había cargado con el pecado acumulado durante el año en el santuario.

203 Con la creencia de que la santidad es contagiosa, se ha sugerido que el segundo lavamiento de agua es llevado a cabo para limpiar lo que se había "infectado con santidad," J.R.PORTER, 131. Sin embargo, no se conoce "ninguna actividad o rito que pueda privar a una persona u objeto de ella" M.HARAN, 176.

204 Véase detalles en cap 3, 161-163.

205 En Lv 4-5 y 8-10, este lavamiento después del ritual no es prescripto. Por un lado, los que ofrecían sus propios sacrificios por el pecado (Lv 4:3-21) no se contaminaban con el contacto de los diferentes elementos de la víctima. Véase cap 3, 173-174. Por otro lado, los sacrificios privados de entre el pueblo debían ser comidos por los sacerdotes para llevar la iniquidad transmitida (Lv 10:17). En consecuencia, la indicación expresa sobre la necesidad de lavarse después del rito del sacrificio era innecesaria.

206 Fuera del código levítico, aparece en Nm 19 una ablución del cuerpo luego del ritual en los que sacrifican la vaca alazana fuera del campamento, y preparan con ella las cenizas para purificar a los impuros. Los que purifican a los impuros también deben participar de la ablución. Con esto se muestra que los sacerdotes que efectúan los ritos no deben llevar esta clase de impureza, pues la sangre había sido figurativamente rociada siete veces hacia la puerta del santuario. Cuando la sangre de los sacrificios se rociaba siete veces en o hacia el santuario, el sacerdote no asumía ni las impurezas ni los pecados del pueblo, pues estos habían sido simbólicamente transferidos mediante la sangre a su interior. Véase cap 3, 198-199. En Dt 21 se menciona un lavamiento de manos despues del ritual, también efectuado en el exterior, en donde los ancianos de una ciudad afectada por un crimen testifican su inocencia. Mediante este lavamiento se da a entender simbólicamente, que nadie asume la responsabilidad del crimen, y que nadie es responsable tampoco del mismo. Véase cap 3, 184,n.195.

5. Deberes del pueblo y conclusión (v.29-34).

La ley del Día de la Expiación no es una ley determinada para una oportunidad excepcional o aislada. Es una ley perpetua *('ólam),* que tiene que repetirse año tras año en una fecha fija: "en el mes séptimo, en el diez del mes."207 Hasta aquí, el pueblo no había figurado en la ley más que para dar los dos machos cabríos a Aarón. Ahora la ley prevee la actitud que el pueblo debía tener frente a la obra que su supremo representante delante de Dios realizaba por él en ese día especial.

* Nadie podía trabajar, lo que hacía de éste un día de reposo, así como otros días de fiesta durante el año, y que no caían necesariamente en un séptimo día semanal (cf.Lv 23:7-8,21,24-25,28,30-32,35-39). Esto destacaba el carácter solemne de algunas fiestas. En el Día de la Expiación, esta solemnidad era más grande aun, puesto que su violación era castigada con la muerte (cf.Lv 23:30).

Otra declaración de la ley alcanza no sólo al pueblo, sino también al *'ezero'a,* K "pobre," y al *ger,* el "extranjero" que moraba entre ellos, ¿.os privilegios y las obligaciones de las leyes del culto levítico alcanzaban, pues, también a los no israelitas que aceptaban entrar en la esfera del Pacto divino (Lv 17:8-16; 18:26;-19:33-34; 20:2; 22:18; 24:16; 25:47; cf.Ex 20:10; Nm 9:14; 15:29; Dt 16:14; ís 56:3-8, etc).

Además de no trabajar en este día con el propósito de consagrarse * enteramente a Dios,(el pueblo debía afligir o humillar su alma,"juna actitud que contrastaba con los otros sábados anuales de las fiestas. Esta expresión: *te'annü 'et-napSsoteykem ('innah* acompañado de *nepes),* no es frecuente en la Biblia. Fuera de su mención en el Día de la Expiación (Lv 16:29,31; 23:27,30; Nm 29:7), se encuentra en Is 58:3,5 y SI 35:13, claramente relacionado con el ayuno.208

Esta aflicción y este ayuno podían ser acompañados con diferentes "prácticas de penitencia, y aun por un examen de conciencia y la oración."209 La razón de este acto de humildad exigido, no sólo está sugerido por el ritual, sino también por la mención: "pues en este día se hará expiación (*kpr*) por vosotros, y seréis limpios (*thr)* de todos vuestros pecados" (Lv 16:30). No puede, pues, negarse la relación estrecha que hay entre la mortificación del alma y la expiación. Todo el pueblo deseaba dar pruebas de un espíritu concorde con la obra de expiación que se realizaba dentro del santuario.

Sin embargo, la expiación en este día es hecha esencialmente por el santuario (v.33: *kipper* + objeto directo). Estos actos expiatorios que purifican el santuario, benefician también a los israelitas. "Porque en este día se hará expiación por vosotros (*kipper* + *'al*= v.30,33).210 Mientras que los actos

207 Aproximadamente en Octubre. La fecha es repetida en Lv 23:27; 25:9 y Nm 29:7.

208 En Nm 30:14 se muestra que la mortificación personal del alma, hecha voluntariamente, podía llevarse a cabo bajo un juramento o un voto personal.

209 g.J.WENHAM, 236. Véase Je 20:26; 1 Sm 7:6.

210 B.A.LEVINE, 65; G.F.HASEL, 118. En este caso, ta idea sería de hacer la expiación "en relación a vosotros." A diferencia de Lv 4:13-21, el sacrificio del Día de la Expiación no se ofrece

expiatorios realizados durante el año otorgaban el perdón de los pecados (Lv 4:20,26,31,35; 5:10,13,16,18,26[6:7]), la expiación efectuada en los lugares interiores en el Día de la Expiación otorgaba la purificación "de *todos* vuestros pecados" (Lv 16:30). El énfasis no está puesto en el perdón en este caso, sino en la purificación final de todos los pecados que el pueblo había cometido durante el año.

Los ritos efectuados en el santuario y la humillación del pueblo están pues, intimamente ligados. Como resultado de la purificación del santuario, la purificación de los israelitas es ahora final delante de Yahvé. La expresión varias veces repetida: "de todos vuestros pecados" (v.16,21,30), y las confesiones privadas y colectivas de un pueblo contrito, hablan de una erradicación o eliminación de los pecados de todo el año. Para que esta expiación final tuviese un valor definitivo, el pueblo debía acompañarla con un espíritu adecuado a la ocasión (cf.Ez 33:12-16)211

El resumen de los últimos textos de Lv 16 no prevee, al menos explícitamente, la situación de los que se negaban a humillarse. Esto aparece más tarde en relación con la ley de Lv 23:27-32.

- El contenido de Levítico 23:27-32.

Esta pequeña sección de textos que trata acerca del Día de la Expiación, figura en este capítulo formando parte del plan completo de fiestas del año religioso israelita. Además de recapitular el momento preciso de celebración de la fiesta, la categoría del día -reposo, humillación, expiación,- y el carácter perpetuo de la ley, destacado ya en Lv 16, el escriba bíblico la complementa ahora con algunos detalles adicionales.

El primer detalle que aparece es el de la exigencia de una *miquSra'-qodes,* "santa convocación" (Lv 23:27). Para otras ocasiones de fiesta determinadas en el calendario, se celebraba también una "santa convocación." Por ejemplo, en el primero y séptimo días del primer mes, en la fiesta de los panes ázimos (Lv 23:7-8; cf.Ex 12:16; Nm 28:18,25), en la fiesta de las semanas (Lv 23:21; cf.Nm 28:26), en las trompetas (Lv 23:24; cf.Nm 29:1), en ei Día de la Expiación, como ya se vio (Lv 23:27; cf.Nm 29:7), y en el primer y octavo días de la fiesta de los tabernáculos (Lv 23:36; cf.Nm 29:12)212 Los sábados semanales también exigían una "santa convocación" (Lv 23:3).

Estas convocaciones no tenían necesariamente una característica de peregrinación hacia Jerusalén. El pueblo debía abandonar sus actividades

cuando se descubre un pecado específico del pueblo (Lv 4:13-14), sino en un día señalado. Los que participaban del ayuno entonces, no tenían *necesariamente* ningún pecado en particular que confesar. Su participación y confesión tenían que ver *esencialmente* con un examen del alma, con la conciencia de que en ese día se hacía un recuento de los pecados. La provisión de los ritos del Día de la Expiación, sin embargo, era más abarcante, y marcaba el tiempo límite para la obtención del perdón. Véase cap 3, 158,161,174,186,189, etc. Véase también *CS,* 482.

211 G.J.WENHAM, 236; HERTZ, 484.

212 Para el octavo día de cierre, Nm 29:35 reemplaza "santa convocación" por "solemnidad" o simplemente "reunión," y agrega también la expresión: "no haréis ninguna obra servil."

acostumbradas "en todos los lugares" en donde habitase. Este es un detalle que tiene en cuenta el establecimiento en la tierra prometida (Lv 23:31), y la obligación de respetar allí también el reposo.

Es interesante observar, por otro lado, que esta expresión: "santa convocación," está siempre acompañada de otra: *kal-me¡e'ket 'abodah lo' ta'asCr.* "no haréis ninguna obra servil." Los días de reposo debían servir para consagrarse completamente a Dios, y para no impedir a nadie que así lo desease, de presentarse delante de Yahvé en su templo. El pueblo era convocado por los sacerdotes a! sonido de las trompetas de plata, "en la entrada del tabernáculo de reunión" (Nm 10:2-3,8,10).

Esta oportunidad de comparecer delante de Yahvé en su templo era un privilegio incomparable (cf.Is 4:5), pues "en Su templo todo proclama Su gloria" (Sl 29:9), y se adora "en la hermosura de la santidad" (v.2). "Anhela mi alma y aun ardientemente desea los atrios de Yahvé" (Sl 84:2), "porque mejor es un día en tus atrios que mil fuera de ellos" (v.10).¿Pero de entre todas las "santas , convocaciones" de las fiestas judías, la que se llevaba a cabo en el Día de la Expiación revestía una tonalidad mucho más solemne. En efecto, era la única ocasión en que el israelita tenía que elegir entre su reconciliación final con Dios y la pena de muerte (Lv 23:28-30).

En este día, la desobediencia a dos puntos esenciales requeridos por la ley, acarreabaja pena de muerte: la "humillación" *(innah:* v.2§), y el reposo absoluto (v.30). Ser cortado (*karat)* "de en medio de su pueblo," encierra aquí la idea de la pena de muerte (cf.Ex 31:14; Prov 2:22, etc).213 Su uso en paralelo con *'abad* (v.30; cf.Ez 25:16), refuerza la idea de extinción o de exterminación completa.214

Esta característica claramente expresada aquí, muestra sin lugar a dudas, que el Día de ia Expiación era un día de juicio. Durant£_al_añqx lahumi11ación no sejxjgía^Se podía retardar la obtaaciónjjel perdón divino. Yom *Kjppur* marcaba eMímiteJSalesta demora. El rechazo de humillarse o de guardar el reposo ordenado entonces,"profanando ese tiempo sagrado, era una prueba indiscutible de indiferencia o de un espíritu que continuaba todavía en un estado de rebelión incorregible. Una persona en tal estado no tenía más derecho de beneficiarse con las bendiciones del pacto divino. La simple presencia o admisión de los rebeldes en el campamento, sería suficiente para manchar al pueblo y al tabernáculo recientemente purificados (véase Sof 3:11-15).

Todo Israel era, pues, purificado de dos maneras diferentes. Primeramente por dos animales que eran sacrificados en expiación por el pecado, y por cuya sangre los pecados del pueblo cometidos durante el año eran borrados del templo. Mediante una actitud ahora de humillación y de ayuno público, los israelitas revelaban un espíritu concorde con el que habían manifestado en sus arrepentimientos privados y públicos durante el año. Segundo, por la condenación a muerte de los que evidenciaban una actitud de desafío y de

213 Por el valor del término *karat en* el contexto de la pena de muerte, véase cap 3, 145.
214 En el acusativo, *yeha 'abadetti,* tiene el sentido de "destruir," "perecer" (Jr 49:38; Ez 30:13; 32:13; Abd8;Miq5:9, etc).

desprecio abiertos a la Palabra de Dios, contaminando el estado de pureza ideal obtenido ahora mediante los dos animales sacrificados (cf.Nm 15:30-31; 25:8,13; 35:33-34; Dt 32:43)215

Sin embargo, la purificación por la pena de muerte de los rebeldes está relacionada con el pueblo inocente y su tierra, en medio de la cual Dios mora, pero nunca directamente en relación con el santuario. Esto se debe a que ni el sacerdocio, ni el santuario, ni el Dios que habitaba en el santuario, asumían las faltas de quienes no se arrepentían. Tales pecados debían recaer contra los verdaderos culpables, sin ritos efectuados en el templo en favor de ellos, ni a causa de ellos.

También puede argüirse que la pena de muerte no debía ejecutarse en el santuario. Por tal razón, esta segunda categoría de purificación tenía en relación con el santuario, sólo una implicación secundaria. Aunque no se especifica el momento de la ejecución, parece natural creer que debía ocurrir después que el santuario había sido purificado por la sangre del sacrificio en el Día de la Expiación (cf.Ez 9:4-6).

Otro complemento a la ley de Lv 16 determina el punto de partida y de terminación del día de reposo (Lv 23:32). El cómputo antiguo lo establecía de tarde a tarde, es decir, de puesta de sol a puesta de sol (cf.Dt 16:5). El carácter sombrío de mortificación y de ayuno del Día de la Expiación, no duraba, sin embargo, todo el día. Además de los holocaustos del sacerdocio y del pueblo que formaban parte del ritual distintivo del día (Lv 16:24), trayendo la buena y feliz nueva de la reconciliación final ya cumplida del pueblo con Dios, un sonido de trompetas estruendoso repercutía por todo el país cada cincuenta años, llevando la buena nueva de un tipo especial de liberación, y del comienzo de un año santo (Lv 25:9).

- El contenido de Levítico 25:9

La relación entre el Día de la Expiación y el Jubileo, tenía razones de ser bien definidas. Para poderlas apreciar mejor, deben examinarse los aspectos sobresalientes de la ley del Jubileo y del Año Sabático. Esto se hará aquí, por supuesto, dentro de los límites que permite este estudio.

El séptimo año sabático.

Cada siete años, algunos esclavos hebreos^S podían elegir entre

215 Por un estudio detallado del valor expiatorio de la pena de muerte, y su contraste con el valor expiatorio del sacrificio israelita, véase cap 3, 143-148.

216 Tradicionalmente, la palabra *hebreo* era considerada sinónimo de israelita, H.CAZELLES, *Etude sur le Code de l'Alliance* (Letouzey et Ane, Paris, 1946), 44: Jepsen, seguidamente del Siríaco y del Targum, traduce 'israelita.'" Pero los descubrimientos de varios documentos antiguos que ooseen una nomenclatura semejante a los 7"hebreo," del Antiguo Testamento, han traído un debate que continúa todavía hoy. Nuestro interés, sin embargo, se centra en el uso del término *'iberí* en la Biblia. Entre los últimos trabajos que incluyen los 34 empleos del término *'iberí*en la Biblia, vale a pena considerar el de N.P.LEMCHE, "The 'Hebrew Slave.' Comments on the Slave Law Ex 21:2--1," en *VT*25 (1975), 129-144, rechazado por E.LIPINSKI, "L'Esclave Hébreu" (Short Notes), en *VT*

permanecer esclavos u obtener su ljberación217 (Ex 21:2-6; Dt 15:12-18; cf.Jr 34:14). AÍ" principio, en ocasión del establecimiento de Israel en la tierra prometida, cada familia había recibido en herencia un pedazo de tierra. La aparición de la esclavitud en un pueblo libre, podía darse únicamente por un desequilibrio económico y social que obligaba a los israelitas a vender primero sus propiedades, y finalmente en caso de extremada pobreza, a sí mismos (cf.Dt 15:12). Por consiguiente, su libertad en el séptimo año sin la recuperación de sus propiedades, no era completa.

El rango que obtenían con esta liberación pareciera ser el de simples empleados o asalariados,218 y]^j¡tuaciÓJiJnaifirta que una tal libertad podía traerles, hacía_gue^a veces prefirieran continuar en la esclavitud, protegidos por sus amos.219 Esta protección hacía las veces de lo que hoy se Ñamaría "seguro social," en favor de los menos capacitados. A pesar de esta posibilidad, si el esclavo no quería quedar en la casa de su amo, podía^salir_enJ¡bertad, y la ley apelaba a la compasiónde los propietarios para que no enviasen sus esclavos con Jas.. .manos vacías (Dt ISfI^TB). "Evidentemente"'se buscaba, de esta manera, darles un punto de partida más favorable para procurarse una vida más independiente.

Cincuenta años más tarde, la situación cambiaba. Era el año del Jubileo, y «• ÍQdoj£ra£Ld,eb[avolver al estado ideal y original del reparto de ¡a propiedad, hecho por Dios cuando el pueblo tomó posesión de la tierra prometida.220 Todo esclavo entre los israelitas obtenía entonces su libertad, y podía salir con su familia y su descendencia. Aquellos que habían fracazado y vivido largo tiempo en la esclavitud, tal vez porque eran menos capaces de vivir totalmente

26 (1976), 120-124, y reconsiderado nuevamente por N.P.LEMCHE, "'Hebreu' as a National Ñame for Israel," en *ST* 33 (1979), 1-23. LEMCHE se ve obligado a analizar la comprensión del término "hebreo" dentro de la Biblia, *ibid,* 9-23, aceptando implícitamente la crítica de LIPINSKI en el sentido de que la palabra final para llegar a una conclusión de su uso, la tiene el texto bíblico mismo. Estos estudios muestran que la identificación de los israelitas con los hebreos, según los textos bíblicos, está bien establecida. E.LIPINSKI, 121, está en lo correcto al ver en el uso de este término en Ex 21:2'Dt 15:22 *{bis)-,* Jr 34:9 (£>/s), 14, un gentilicio que califica a los esclavos israelitas.

217 Aparentemente no aún una liberación absoluta, sino un rango superior al de esclavo, tal vez el de asalariado. La traducción más corriente del término *hopSsi* es "Freedsman," "Freigelassener," "libre." Sin embargo, los intérpretes modernos no están de acuerdo sobre la categoría de esta liberación. Esto se debe a un problema semejante al levantado en relación con el término *'ibsrí.* La relación entre los *hopssi* bíblicos y los *hupsu* del Asia Oriental antiguo, y la dificultad de encontrar un sentido común para los *hupsu* en los documentos extrabíblicos disponibles, han hecho difícil su determinación. Véase N.P.LEMCHE, 139, quien reconoce que "una definición rígida de este grupo social es...aún motivo de debate." I.MENDELSOHN, "The Cannanite Term for 'Free Proletarian,'" en *BASOR* 83 (1941), 36-39, muestra la dificultad que se tiene para llegar a un acuerdo aun sobre la traducción de *hupsu* en un mismo documento. Por ejemplo, en las cartas de *Teli-ei-Amama,* se lo traduce por "campesino," "beduino," "hacendado," "plebeyo," "súbdito," "siervo" o "peón." Se encuentra el mismo desacuerdo en los otros documentos asirios, ugaríticos, y por consiguiente, en los textos del Antiguo Testamento, *ibid,* 36-37. E.LIPINSKI, 123, muestra correctamente que según Ex 21:5-6, el término *hopsi*no alterna con *'ibsrí,* sino con *'ebed,* "esclavo" y *'adon,* "amo."

218 Véase nota precedente.

219 Esto es evidente por la declaración del esclavo: "yo amo a mi Señor" (Ex 21:5). Otra razón dada también en el texto es que, en muchos casos, su amo podía haberle dado una mujer, y haber tenido hijos de ella. Legalmente, al menos, no tenía derecho a salir con una familia que se le había dado de gracia (cf.Gn 29:18-30). Además, no poseía una buena herencia para desarrollarse normalmente. Tanto para él como para su familia era toda una garantía social y económica permanecer en la casa de su amo.

220 El reparto de la tierra era considerado justo, pues había sido decidido por Dios mismo mediante los *Urim* y *Tumim.* Véase p.43-44.

independientes, podían intentar triunfar otra vez o, al menos, en el caso de que fuesen demasiado ancianos, otorgar a su descendencia una herencia digna de su nombre.

Una segunda ley del año sabático tenía en cuenta también otra situación semejante, aunque menos grave. El israelita podía volverse pobre (Dt 15:11), y sin embargo no perder el espíritu de lucha. De esta forma, podía pedir prestado para poder sobrevivir, y evitar de verse obligado a venderse" como esclavo (cf.v.12). Teniendo en cuenta este hecho, el séptimo año se transformaba „ también en un año de remisión (Dt 15:1-11; cf.Neh 10:31; 5:1-13), en el cual aquellos que no habían sido capaces de devolver lo prestado, quedaban eximidos de toda deuda.

Una tercera ley, siempre prescripta para este período semanal,221 tenía también en cuenta las necesidades de la tierra y de los pobres (Ex 23:10-11; Lv 25:2-7; cf.Lv 26:34-35,43; 2 Cr 36:21; 2 R 19:29; Is 37:30). La tierra no debía trabajarse ni cosecharse durante el séptimo año, y los propietarios no podían tomar de sus campos más de lo que necesitasen para subsistir (Lv 25:6-7).

Más aún, el sexto año sería bendecido especialmente por Yahvé para que la tierra produzca por tres años (Lv 25:20-22).222 Gracias a esta ley, todos los que obtenían su libertad podían mantenerse y hacer proyectos para el futuro durante todo un año, pues la tierra era abandonada en barbecho "en honor de Yahvé" (Lv 25:4), su verdadero propietario (Lv 23:23; cf.Sl 24:1), y en favor de los pobres (Ex 23:11-12; Lv 25:6-7). Además, por el hecho de no tener que trabajar, disponían de mayor tiempo paraoir y aprender de la Palabra de Dios (Dt 31:10-13).

El Jubileo.

A los tres rasgos esenciales del año sabático: a) libertad de la esclavitud; b) remisión de las deudas y c) reposo de la tierra, se agregaba la devolución de toda propiedad inmueble a los propietarios originales. Esto ocurría en el sábado de los sábados anuales: en el Jubileo223 (Lv 25:8-55; 27:17-24; Nm 36:4; Ez 46:17; véase Is 61:1-2; Le 4:16-21).

La trompeta se hacía sonar en esta ocasión, por toda la tierra. Se recuperaba toda propiedad perdida por la corrupción social producida durante el intervado de los cincuenta años precedentes. Se reencontraban muchos familiares,

221 Algunos autores a partir de J.WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*[4] (ed.Gearg Reiner, Berlín, 1895), 114-117, han creído que el séptimo año no caía siempre en el mismo año en todo el país. Sin embargo, la relación definida de los años sabáticos con el día de reposo semanal (Ex 23:10-12), hace esta especulación poco probable. M.NOTH, *Das zweite Buch Mose. Exodus, übersetzt und erklárfi* (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1959), 154.

222 R.NORTH, *"jóbel,"* en *TWAT,* III (1980), 556-557, basado en Lv 25:11, considera que esos tres años prometidos de bendición sobre la tierra, eran el 6/7/8 en los años sabáticos, y el 48/49/50 en los años de jubileo.

223 La palabra *yobél,* "cuerno de camero" (Ex 19:13; Js 6:5), es usada aauí por el sonido de los cuernos ordenado para el comienzo de este año cincuenta. El v.9 utiliza, no obstante, *sopar*en lugar de *yobél,* para referirse a las trompetas del Jubileo, probablemente para evitar la redundancia (cf.v. 10: *yobél).* Véase R.NORTH, *Sociology of the Biblical Jubilee* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1954), 102-104; *"yobél;* 555-556.

separados tal vez durante mucho tiempo por una esclavitud sin rescate posible. Pueden imaginarse entonces los gritos de alegría que brotaban de tantos hogares diseminados por toda la tierra, como fruto de este toque de trompetas especial.

Esta alegría de la liberación no se detenía ni durante los cinco días que separaban el Día de la Expiación de la Fiesta de los Tabernáculos, sino que continuaba durante toda la semana de esta fiesta final. En efecto, esta última fiesta, la de los Tabernáculos, contrastaba grandemtne con la orden de humillarse y de ayunar típicos de la celebración anterior. Esta era una fiesta de cosecha final, y la alegría y el regocijo eran no sólo un privilegio, sino también una orden (Lv 23:40).

El rescate de la tierra y de la propiedad inmueble, hecha en favor de los que no podían alcanzar el rescate de los hombres (Lv 25:54), tenía lugar en el Jubileo de Dios (v.23,55). La enseñanza religiosa fundamental que resalta en esta ley, es que Dios es el único verdadero propietario de la tierra, y que todos los israelitas, ricos o pobres, amos o esclavos, son extranjeros y huéspedes224 (Lv 25:23; cf.1 Cr 29:15; Sl 39:12; 24:1).

La fijación del comienzo de este año de libertad en el 10 del séptimo mes, no podía, pues, ser mejor. Por un lado, debía permitirse a los que habían trabajado los campos, cosechar el último producto de la tierra, antes que los antiguos propietarios tomasen posesión de ella. La fiesta de los tabernáculos se realizaba para agradecer a Dios por la última cosecha del año, y era festejada, por consiguiente, cuando las cosechas ya habían sido hechas (Dt 16:13; Lv 23:39).

Por otro lado, el hecho de haber sido exonerados definitivamente por Dios en el Día de la Expiación, de los pecados cometidos durante el año pasado, hablaba claramente a la conciencia de los israelitas. Los acreedores debían reaccionar de una manera semejante para con aquellos que habían sido endeudados materialmente.225 Más aun, la liberación final del pecado otorgada en *Kippur,* había también de servir para estimular a los amos a liberar a sus esclavos, pues ellos también eran esclavos de Dios (Lv 25:55; cf.Dt 15:15).^ liberación de la esclavitud en el Día de la Expiación, podía, además, permitir a los esclavos contar con cierto tiempo -al menos cinco días- para participar del peregrinaje al templo en Jerusalén, algo que no era siempre posible en la condición de esclavo.

De esta forma, toda esta temática del Jubileo se mezclaba de tanto en tanto con el Día de la Expiación y con la fiesta de los tabernáculos, teniendo por base

[224] Se han ciado diversos matices de significado a estos dos términos. "Huéspedes" y "residentes," "emigrados" y "huéspedes," "extranjeros" y "huéspedes," "inmigrantes" y "residentes temporarios." Véase la Bible de la Pléiade, la TOB, la Bible de Jérusalem, la Bible de la Societé Biblique Francaise, etc.

225 Dt 31:10-13 habla del peregrinaje al templo en la fiesta de los tabernáculos, como dándose en la época del comienzo del año de reposo. El Día de la Expiación no es mencionado aouí debido a que no era un día de peregrinaje, y el propósito de esta prescripción deuteronómica era el de permitir a la mayor parte del pueblo de reunirse alrededor del templo para leer la ley. El contexto de Lv 25:9 incluye también la ley del Año Sabático (v.2-7, 20-23). El significado esencial del Día de la Expiación sirve de trasfondo tanto para el Año Sabático como para el Año del Jubileo que también era un año sabático, más específicamente, el séptimo. En conclusión, las dos celebraciones -remisión y jubileo- comenzaban en la misma fecha, es decir, en el Día de la Expiación.

no sólo asuntos prácticos, sino también dimensiones teológicas y tipológicas bien definidas.226 La santificación del año cincuenta[2]27 (Lv 25:10), en efecto, no podía comenzar antes que el pueblo y su santuario fuesen "expiados" de todos ¡os pecados del año anterior, ni antes que el Pacto entre Yahvé y su pueblo fuese restablecido (cf.Lv 16:16,19,33).

- El contenido de Números 29:7-11.

La última ordenanza del Pentateuco con respecto al Día de la Expiación, se encuentra en medio de un bosquejo general de las fiestas judías, semejante al que aparece ya en Lv 23, pero con la precisión de todos los sacrificios y ofrendas que caracterizaban a cada fiesta. Será útil ahora hacer, en primer lugar, una comparación entre los sacrificios establecidos para el Día de la Expiación, y los sacrificios establecidos para las otras fiestas del año. Luego se verá la relación que estos sacrificios pueden haber tenido con los sacrificios de expiación de Lv 16.

En común con toda otra fiesta, se encuentran los holocaustos compuestos por un toro, un carnero y siete corderos, todos ellos debiendo ser impecables, es decir, "sin defecto." Es de destacar que, con excepción de las fiestas del séptimo mes (Nm 29:2,8,36), se ofrecen dos toros en holocausto en lugar de uno solo (Nm 28:11,19,26). En todas las celebraciones importantes, de hecho, se prescribe este tipo de holocausto en el mismo orden, y se lo acompaña con un macho cabrío en sacrificio por el pecado (Nm 7:28-29; 2 Cr 29:21; Esd 6:17).

En el marco de las fiestas, estos sacrificios no debían reemplazar al *'olat hatjamfd,* "holocausto perpetuo,"228 ni a la *nis^kkó nisekkéhem,* "libación,"229 ni tampoco a la *minehah*, "ofrenda." En el Día de las Trompetas, "el holocausto y la ofrenda de cada mes" no tenían que ser descuidados tampoco (Nm 29:6).230 La disminución de un toro en relación con las otras fiestas, se veía, pues, aquí compensado.

En el Día de la Expiación, la falta de un toro está también compensado con los sacrificios típicos del Día, descriptos en Lv 16. No se debía olvidar, de hecho, además del holocausto perpetuo y de la ofrenda con sus libaciones

226 Véase cap 8, 431-432.

227 Los intérpretes modernos han discutido por saber cuál año correspondía con el Jubileo, si el año 49 o el 50. La tendencia actual es de considerar que el Jubileo se celebraba en el año 49, coincidiendo con el séptimo año sabático, y que el número 50 es utilizado en un sistema típico israelita de cómputo inclusivo (cf.Lv 23:15-16). Véase R.NORTH, *Sociology...,* 129; *"jobél,"* 557; A.CHOLLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetzund Deuteronomium* (Pontificio Instituto Bíblico, Roma, 1976), 109 n.17.

228 Aquí, semejante al uso del término *hatta't,* "(sacrificio por el) pecado" en Lv 16:25, la palabra *'olat,* "holocausto," está en singular, como eí término técnico que designa el tipo de sacrificio. En contraste con el *'olah hattamíd,* "el holocausto continuo" de cada día (cf.Nm 28:6), se encuentra también el *'olatde* cada mes (Nm 28:11; 29:6). En Nm 29:39 se encuentra en plural, pues se trata de rj f0i"@ntes clases de holocaustos

" 229 La libación era de vino (Nm 28:7). Se la menciona en plural (Nm 28:31; 29:6,11,19,31,39) o en singular (Nm 28:7,15,24; 29:16,22,25,28,34,38), sin seguir aparentemente una razón definida.

230 La ofrenda era de harina y de aceite de olivas machacadas (Nm 28:5). Se la menciona en ciural (Nm 28:31; 29:9,11,14,18,21,24,27,30,33,37,39) y en singular (Nm 28:5,9,12,20,28; 29:3,6,16,19,22,25,28,31,34,38). No se la menciona, sin embargo, en Nm 28:15 y 24, sin ninguna razón evidente.

acostumbradas, el *ljafía't hakkippurím,* "el (sacrificio por el) pecado de las expiaciones" (Nm 29:11). Como en Lv 16:26 y en Ex 30:10, se encuentra aquí la palabra *hatta't,* "(sacrificio por el) pecado," en singular.231 En todos estos casos se hace referencia al tipo de sacrificio por el pecado llevado a cabo con el becerro y el macho cabrío inmolados del Día de la Expiación.232

Este *hatta't hakkippurím* típico del Día de la Expiación, se distingue del "macho cabrío por el pecado" característico de todas las fiestas (Nm 28-29). Esto se ve en la doble o triple expiación que efectuaba: por el sacerdocio, por el santuario y por el pueblo.233 Esta parece ser la razón por la cual Nm 29:11 rinde también *hatta't* en singular, y *hakkippurím* en plural. Evidentemente se comprende por *hatta't en* singular, a todos los sacrificios por el pecado indicados en Lv 16 (cf.v.25).

El texto no establece de manera definida en qué momento los sacrificios adicionales de Nm 29:8-11a, debían ser ofrecidos. Sin duda eso estaba claro en la práctica ritual en la época de la redacción de la ley, pero fuera de esta vivencia contextual, la precisión falta.234

Por un lado, el sacrificio de un macho cabrío por el pecado parece superfluo si se ofrece seguidamente de las expiaciones de Lv 16, pues esos ritos concluían las expiaciones del día. Por otro lado, algunas evidencias puramente semánticas parecerían favorecer la hipótesis de que los sacrificios comunes a toda fiesta, eran ofrecidos más tarde que los sacrificios por el pecado de Lv 16.

Por ejemplo, la palabra *millebad,* "además de," es usada en Nm 28:29 en relación con el *'olat hattamfd,* "holocausto continuo," y en un versículo al menos, se aclara que se trata del "holocausto de la mañana" (Nm 28:23). Este último versículo puede traducirse así: "además del holocausto de la mañana, el que pertenece al holocausto continuo, vosotros haréis estas (ofrendas)."

Si se tiene en cuenta que el "holocausto continuo" se ofrecía en la mañana y en la tarde" (v.4), no se puede evitar la pregunta del por qué el holocausto de la tarde no se menciona en este pasaje. Normalmente, el holocausto de la mañana comenzaba los sacrificios de cada día, y el holocausto de la tarde los concluía. Virtualmente, la connotación semántica: "además de" + "holocausto de la mañana," y la no inclusión del holocausto de la tarde, habla de sacrificios adicionales como efectuándose seguidamente del holocausto de la mañana.

231 véase n.228.

232 Los carneros de Lv 16 no están comprendidos en este *hatta't hakkipurím,* sin dar por ello lugar a pensar que la ley de Números los había eliminado. Algunos detalles escapan a veces de la clasificación de los capítulos 28 y 29. Por ejemplo, en Nm 28:23, el holocausto de la tarde no es mencionado, y no se puede decir que no era ofrecido. Véase n.230. Podría también argumentarse que el toro por el pecado del sacerdocio de Lv 16 no es tampoco mencionado aquí, pues la ley de Nm 28 y 29 se dirige más bien al pueblo (Nm 28:1), mientras que la ley de Lv 16 concierne especialmente al Sumo sacerdote (Lv 16:1).

233 El toro expiaba los pecados que el sacerdocio había asumido del pueblo durante el año, comiendo sus sacrificios por el pecado, mientras que el macho cabrío expiaba el santuario de los pecados acumulados durante el año mediante los ritos de sangre, y los efectos de esta expiación final también alcanzaban al pueblo. Véase cap 3, 159-161,197-199.

234 El *Talmud Babilónico,* Yoma 70 a,b, presenta dos puntos de vista divergentes con respecto al orden de los sacrificios del Día de la Expiación, según Lv 16 y Nm 29. Estos dos puntos de vista estaban representados por las escuelas de Eliezer y Akiba. Véase *The Babylonien Talmud* (Seder Mo'ed, III, trad.inglesa, Rabbi I.Ebstern, London, 1938), 333-334.

Este argumento, por supuesto, no es decisivo, pues es la única vez en Nm 28-29 que este término, *millebad,* lleva esta especificación. Su generalización a todos los otros casos en donde este término aparece, no es muy segura. La aclaración de Nm 28:23, en efecto, puede haber sido justamente necesaria por tratarse de una excepción.

De todas maneras, si se quiere estipular este uso particular de *millebad* en Nm 28:23 como decisivo en lo referente a su uso en Nm 29:11, no cambiaría tampoco el esquema de sacrificios y fiestas israelitas. En efecto, los holocaustos y el macho cabrío por el pecado típicos de toda fiesta, pueden ser vistos en el Día de la Expiación como perteneciendo a la iniciación o restablecimiento general del culto en un nuevo año religioso. Esto ios pondría en una relación más estrecha con los ritos de iniciación del culto descriptos en Lv 9, y de dedicación del altar en Nm 7. Ambos tipos de ritos se realizaron también después que el sacerdocio y el altar exterior habían sido purificados (Lv 9:1; Nm 7:1; cf.Ex 29; Lv8).235

Conclusión

Este análisis exegético de los textos del Pentateuco que hablan directamente del Día de la Expiación, han sido realizados sin poner en tela de juicio ni su paternidad mosaica, ni su unidad literaria. En otras palabras, se ha tomado el conjunto de leyes mosaicas como unidad literaria y teológica, y se ha hecho un estudio de su valor y significado siguiendo un principio metodológico fenomenológico. Con tal propósito, se ha dado preferencia a los comentarios que no ponen en duda su autenticidad.

A pesar de algunas faltas de precisión que aparecen en algunas descripciones del texto estudiado, y de ciertas tensiones entre los diferentes códigos que tratan acerca del Día de la Expiación, no se han encontrado obstáculos insuperables para un estudio de esta naturaleza. En efecto, todas las indicaciones del Pentateuco referentes a esta celebración, cuando son estudiadas en su conjunto sin presuposiciones filosóficas de orden literario o histórico, traen resultados muy positivos para la comprensión del ritual. A menos que se inicie este estudio con mala fe acerca del testimonio bíblico, se descubre no solamente la unidad de contenido extraordinaria encontrada en Lv 16, sino también el valor complementario de las otras leyes acerca de este día.

No obstante, se ha abordado bastante a menudo el estudio de estos textos de otra manera. En lugar de hablar de "elementos complementarios" entre ios diferentes textos, se ha hablado de "contradicciones" o "diferencias," cada vez que hay tensiones entre los diferentes pasajes estudiados. En lugar de percibir

235 Este tipo de sacrificios y de animales, en el mismo orden: toro - carnero - cordero - macho cabrío//holocausto - sacrificio por el pecado, es ofrecido por la dedicación del altaren Nm 7:15-17, 21-22, 27-28, 33-34, etc., y por el restablecimiento del culto en la época de Ezequfas (2 Cr 29:24) y de Esdras (6:17). El paralelismo no es a pesar de todo, completo, aunque es sugestivo. El momento en que los sacrificios de Lv 16 han sido ligados con los de Nm 29:7-11, si antes o después del ritual principal, no está claro, ni parece causar problema alguno para la comprensión del significado de este día.

la armonía profunda que reina entre estas aparentes diferencias, se ha renunciado superficialmente a la creencia en la unidad literaria del texto, y centrado todo esfuerzo en tratar de despejar y determinar sus presuntas capas redaccionales. Para esto se han elaborado diversas hipótesis que han conducido al abandono del estudio de Lv 16 como unidad literaria. Sus consecuencias para la comprensión del ritual podrán apreciarse en detalle en el siguiente capítulo.

EXCURSUSI

LA VESTIMENTA DEL SUMO SACERDOTE EN EL DIA DE LA EXPIACION

Una de las dificultades que presenta el texto de Lv 16 tiene que ver con la determinación de dónde y cuándo debía lavarse y cambiarse las ropas el sumo sacerdote, las dos veces en que esto ocurría (Lv 16:4,23-24). En otras palabras, ¿a qué lugar preciso del santuario se hace referencia mediante algunos términos como *haqqodes,* "santuario," *'ohel mó'ed,* "tabernáculo de reunión," y *maqóm qadós,* "lugar santo," en Lv 16:23-24?

Relacionado con esto, puede también surgir la pregunta sobre si la lista de vestidos especiales de lino mencionada en el v.4 era exclusiva, y qué valor o significación debe atribuírsele. Una correcta interpretación de estos detalles es necesaria también para su comprensión tipológica posterior.

Esta sección de la ley se ha prestado a confusión ya desde los primeros siglos de la era cristiana, cuando algunos comentadores judíos sugerían que el v.23 debía aparecer antes del v.21,1 o después del v.25,2 o aun después del V.28.3 Los autores modernos, por otra parte, recurren a la colección de tradiciones rabínicas que aparece en la *Mishna* para describir esta parte, y/o evitan entrar en la discusión.4

No hay duda de que el texto no está redactado con rigor científico, y su falta de precisión en algunos detalles puede entenderse mejor por la antigüedad de la ley, que por la creencia en retoques posteriores hechas al texto por una tradición tardía. Muchas leyes en la actualidad, deben ser retocadas posteriormente cuando su redacción original no es suficientemente clara y se presta a más de una interpretación. Pero este no es el caso aquí, y muestra el respeto que tuvieron los copistas posteriores por el texto de que disponían cuando lo copiaron.5

Esto no quiere decir tampoco que la ley, tal como está, es totalmente imposible de entender. Aunque la ley no se prestaba a confusión en el contexto vivencial de la época en que fue redactada, hoy, sin ese contexto vivo original, se está obligado a deducir su significado de un análisis muy cuidadoso de los pasajes en consideración. Por otro lado, algunas de las dificultades básicas nacen en relación con ideas teológicas particulares más bien que de la descripción del texto en sí.6

1 Los sectarios del Mar Muerto, 11 Q Temple 26:1. Cf.J.MILGROM, "Two Kinds of *HATTA'T," en VT*26 (1976), 336, n.14; "The Paradox of the Red Cow (Num XIX)," en W 3 1 (1981), 64, n.5.

2 Los rabinos. Cf.N.H.SNAITH, *Leviticus...* (The Attic Press, Greenwood, 1977), 81-82.

3 Rashi, el más grande intérprete del Talmud de la Edad Media. *Ci.ibid.*

4 G.F.OEHLER, "Day of Atonement," en *A Religious Encydopaedia or Dictionary of Bibtical, Histórica!, Doctrinal and Practica! Theologfi* (D.Ph.Schaft, Funk & Wagnalls Company, New York, 1891), 166-168; A.R.FAUSSET, "Atonement, Day of," in *Bible Dictionary* (Zondervan Publishing House, Michigan, 1975V 62; A.COHEN, *LeviticusAO* (The Soncino Press, London, 1977), 705-706, 709-710; J.H.HERTZ, *The Book of Leviticus^* (Soncino Press, London, 1978), 480,483, etc. Salvo contadas excepciones, la mayoría pasa por alto estos detalles, o a lo sumo se contenta con describir el ritual sin tratar de explicar los problemas. Este es el caso de decenas de comentarios que no viene al caso mencionar aquí.

5 Este principio es reconocido universalmente en la crítica textual. Véase canon 2 en G.L.ARCHER, *A Survey of Oíd Testament Introduction* (Moody Press, Chicago, 1978), 58.

6 Especialmente en relación con el lavamiento de agua al finalizar el rito, y la idea de que la

Los vestidos del sumo sacerdote.

Una comparación entre los diferentes hábitos de los sacerdotes comunes y los del sumo sacerdote, permitirá captar mejor algunos detalles significativos. Como es reconocido generalmente tanto por escritories judíos post-bíblicos como por autores modernos, los vestidos del sumo sacerdote estaban compuestos de ocho partes:? cuatro en común con el sacerdocio, y cuatro exclusivos del cargo de sumo sacerdote.8

Los cuatro vestidos inferiores comunes a todo sacerdote.

1) La túnica (*ketonet*)**: Lv 16:4;** Ex 28:40; 29:8; 39:27; 40:14; Lv 8:13; 10:5; Esd 2:69; Neh 7:69,71.
2) Los calzones (*miknasim*)**: Lv 16:4;** Ex 28:42; 39:28; Lv 6:3[10]; Ez 44:18.
3) El cinturón *('abnet):* **Lv** 16:4; Ex 28:4,39,40; 29:9; 39:29; Lv 8:7,13.
4) El turbante (*migba'h*): Ex 28:40; 29:9; 39:28; Lv 8:13: sacerdote común.
La mitra (*misnepet)***: Lv 16:4;** Ex 28:39; Lv 8:9: sumo sacerdote.9

Los cuatro vestidos superiores exclusivos del sumo sacerdote.

5) El manto o túnica (*me'íl)*: Ex 28:31,34; 29:5; 39:22-23; Lv 8:7.
6) El efod *{'epód}* Ex 25:7; 28:4,6,12,14,25-28,31; 29:5; 35:9,27; 39:2,7-8,18-22; Lv 8:7, etc.
7) El pectoral (frolen): Ex 25:7; 28:4,15,22-23,26,29,30; 29:5; 35:9,27; 39:8,9,15, 17,21,27; Lv 8:8.
8) La diadema de óro puro *(sis):* Ex 28:36; 39:30; Lv 8:7;
y el *nezer,* con la inscripción: "santidad a Yahvé."

La lista de vestidos encontrada en Lv 16:4 para el Día de la Expiación se conforma casi totalmente con la de los sacerdotes comunes.10 Sin embargo, no era en todo idéntica a la de ellos,"! 1 y su calidad difería aun de la ropa que usaba Aarón durante el año. 12

santidad era contagiosa. Véase detalles en cap 3, 187-189, y en *excursus* 3, 201-205. Véase además A.TREIYER, *Le Jour des Expiations et la Purificaron du Sánctuaire* (thése doctorale, Université de Strasbourg, 1982), 80, n.232; *Ídem,* "The Day of Atonement as related to the contamination and purification of the Sanctuary," en F.B.Holbrook, ed., *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, Maryland, 1986), 249.

7 *Mishna,* Yoma VII,5; D.HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (Verlag von M.Poppelaver, Berlin, 1905-6), 440-441; M.HARAN, *Temple and Temple-service in Ancient Israel...* (Clarendon Press, Oxford, 1978), 166-170; B.S.CHILDS, *Exodus3* (SCM Press LTD, London, 1979), 526-529, etc.

8 Según una tradición posterior, los vestidos eran pagados por la tesorería del templo, mientras que el toro provenía de la propiedad del sacerdote. Cf.A.COHEN, 705-706.

9 Aquí hay un contraste entre el *migba'h,* "turbante" del sacerdote común, y el *misnepet,* "tiara" o "mitra" del sumo sacerdote (Ex 28:39-40; Lv 16:4). Véase detalles más adelante. El v.40 rinde *migba'h,* y no *misnepet,* lo que es confundido en la traducción castellana de las Sociedades Bíblicas. En Zc 3:5 se indica un *saníp,* otra forma para expresar lo mismo, y que proviene de la misma raíz que *misnepet, sanap,* "envolver," "enrollar," símbolo de la justicia de Dios que poseerán los redimidos (cf'Job 29:14).

10 Véase M.HARAN, 169.

11 *Ibid,* 169-171.

12 *Ibid,* 173-174.

Por ejemplo, la ornamentación bordada del *ketonet* 'que usaba el sumo sacerdote durante el año (Ex 28:4,39), no aparece en la "túnica" de los sacerdotes comunes (v.40; 39:27).13 Aarón no llevaba tampoco un *migba'h,* "turbante," como los otros sacerdotes (Ex 28:40), sino un *misnepet,* "tiara" o "mitra" (Lv 16:4). El uso del *misnepet* estaba además, "relacionado con el rey, siendo sinónimo de *'atarah,* 'corona' (Ez 21:31[26]; cf.Is 62:3)."14

A pesar de esto, el turbante del sacerdote común no estaba desprovisto de "gloria" (*kabód)* y "dignidad" *(pe'ei)* (Ex 28:40; 39:28). Esto último (pe'e/) se dice del "novio que se adorna a sí mismo (Is 61:10)."15 Por otro lado, tanto los sacerdotes como el sumo sacerdote usaban durante el año ropas de lino fino torcido (Ex 39:28=ses), no de lino pleno o sencillo *{bad)* como en el Día de la Expiación (Lv 16:4).16 Aunque en la forma eran semejantes, en la constitución eran otras. 17

Aquí cabe levantar la pregunta de si el cambio de vestidos señalado en Lv 16:4 debía excluir en todo momento los cuatro atuendos adicionales del sumo sacerdote. También puede preguntarse si Aarón llevaba siempre sus cuatro prendas superiores durante el año, o si estaban limitadas a un uso especial.

En este contexto, llama la atención que en los cuatro vestidos superiores resaltaba el oro,18 en total armonía con todo lo que había en el interior,19 pero en contraste marcado con el bronce que sobresalía en el atrio.20 Si se determina el uso de los vestidos superiores en el exterior, ¿no se corre el riesgo

13 Esto fue visto ya por Ibn Ezra, un comentador judío de la Edad Media. Cf., *ibid,* 169-170.

14 *Ibid,* 170.

15 Ibid.

16 *Ibid,* 174. En la versión castellana Reina-Valera (aun en la revisada de 1960 y 1977), se rinde en Ex 28:39 simplemente "lino," en lugar de "lino fino" *Ises)* como en el texto hebreo. Compárese de nuevo con Ex 39:28, en donde se tradujo bien. M.HARAN, 170, vio otra diferencia en el cinto del sumo sacerdote y los cintos de los sacerdotes comunes, pero su argumento es muy débil, pues comparó Ex 28:39 y 39:29, en donde se dice que el cinto era "de obra de recamador," con Ex 28:40 en donde no se hace ninguna especificación. Este último pasaje no puede servir de referencia en este punto, puesto que tampoco menciona el material con el cual debía hacérselo, y recién en Ex 39:27-29 aparece esa información. Además, en Ex 39:29 el texto griego (LXX) tiene "cintos" (plural), lo que parece concordar más con el contexto. De lo contrario, no se contaría con ningún texto para conocer el material del cinto de los sacerdotes comunes. Lo mismo ocurre en Ex 29:9, en donde por más que se adopte el texto hebreo que rinde de nuevo "cinto" en singular, se hace referencia tanto al "cinto" de Aarón como al de sus hijos. El Pentateuco Samaritano y la versión de los LXX tienen aquí de nuevo "cintos" en plural. Sólo los calzones eran de lino sencillo (*bad=* Ex 28:42; 39:28). En este último versículo, la última parte: "lino fino torcido," es usada como conclusión global sobre el material de los vestidos del sacerdote común.

17 *Mishna,* Yoma III,6.

18 "El efod de oro" (Ex 28:5-6) con un cinto de oro (v.8) y doce engastes dentro de los cuales iban las piedras grabadas con los nombres de Israel, también de oro. Tenía además, "dos cordones de oro fino" fijados en los engastes (v.11,13,14). El pectoral del juicio del mismo material (v.15), que contenía también doce piedras en "engastes de oro" (v.20) distribuidas en cuatro hileras, y "cordones de oro" fijados "en anillos de oro" (Ex 28:22-27). El manto del efod con muchas "campanillas de oro alrededor" (v.33), en todo el borde del manto (v.34). Una "lámina de oro fino sobre la mitra que llevaba en su cabeza. En síntesis, el oro relucía admirablemente sobre la textura de lino regia de sus vestidos sagrados.

19 Tanto los muebles como los utensilios -platos, cucharas, tazones, etc.- y aun la madera de acacia de sus barras y columnas, eran o estaban cubiertos de oro (Ex 25; 26:29,32,37; 30:3-5; 36:34,36-37; 39:38; 1 R 6:20-22,28,30,32,35; 7:48-50; 2 Cr 3:5-10; 4:7-8,19-22; Jr 52:19).

20 Tanto los muebles del patio con sus utensilios, como las columnas y las estacas eran o estaban cubiertos de bronce (Ex 27; 30:17-21; 38:1-20; 39:39; 1 R 7:15-47; 2 Cr 4,9,18; Jr 52:17-18,20-22). Es interesante notar que "en todo su servicio" exterior resaltaba el bronce (Ex 27:19).

de romper esta armonía?21

El momento y el lugar del cambio de vestidos.

En ei Día de la Expiación, Aarón debía lavarse antes de ponerse sus vestidos de lino (v.4). Salvo que hubiese sido contaminado con sangre o cadáver humano,22 su purificación antes del rito no necesitaba llevarse a cabo durante una semana.23 Su ropa de lino, por otro lado, debía sentarle bien. Posteriormente, Ezequiel trató de evitar con una prescripción parecida, que los sacerdotes comunes traspirasen cuando oficiaban en el santuario (Ex 44:18).[24]

El texto dice que Aarón debía lavar su cuerpo (lit."carne") con agua (v.4). Esta indicación está en armonía con el principio indicado de lavarse siempre antes de todo rito, antes de acercarse al altar o antes de entrar al tabernáculo de reunión. En tales ocasiones se precisa la parte del cuerpo que debía lavarse: "las manos y los pies" (Ex 30:19-21; 40:31-32). También se indica un lavamiento antes de ponerse los vestidos que serán consagrados junto con el sacerdocio en la inauguración del santuario (Ex 29:4; 40:12; Lv 8:6). En Lv 16, el lavamiento está restringido, no a cada entrada y salida del santuario, sino al cambio de ropas (Lv 16:4,23-24) y a la expiación del santuario mediante los sacrificios por el pecado (v.32-33). Se trata, pues, de otro tipo de lavamiento, y de mayor significado que el que se realizaba habitualmente sobre manos y pies.25

Para entender mejor el problema, será útil detenerse por unos instantes en la consideración de la estructura del capítulo. Así se estará además, en mejores condiciones de analizar los pasajes en donde se indica algo semejante por segunda vez (Lv 16:23-24), y los problemas que otros autores han tenido para comprenderlos.

Según la estructura del texto.26

\ Luego de una pequeña introducción (Lv 16:1-2), la ley señala los animales y vestidos que serán usados en el ritual (v.3-5). Seguidamente Indica

21 Como se percibe en las notas 18-20, tanto el tabernáculo como el templo de Salomón conservaron la misma distribución de los metales. B.COUROYER, "Exode," en *Bible de Jérusalem* (ed.du Cerf, Paris, 1978), 112, n.b (sobre Ex 26).

"22 La contaminación por contacto con sangre humana, exigía siete días de purificación antes de poder acercarse al templo (cf.Lv 12:2; 15:24,28; etc). Véase cap 3, 163-164.

23 En *Mishna,* Yoma I,3; *Talmud de Jerusalén* sobre Yoma 1,1, se indica que se lo separaba de su mujer por temor a que cohabitase con ella estando en su menstruación.

24 El uso de tejidos que los hiciesen, sudar está relacionado en Ezequiel con la ropa interior en especial. Ezequiel no permite el uso de la lana en la confección de los sacerdotes comunes (Ez 44:17), y se prohibía también al pueblo usar vestidos mezclados de lino con lana (Lv 19:19; Dt 22:9,11). La prohibición se debía a que esta confección, según HARAN, 212, era exclusiva al sumo sacerdote y al interior del santuario. Conviene destacar que Ezequiel no usa aquí ni *bad* ni *ses,* para referirse a los vestidos del sacerdocio, sino *pisettím.*

25 "Se lavará" o lavar simplemente: Ex 29:4; 40:12,32; Lv 8:6; 14:8; 15:5-8,10,11,18,21-22,27; 17: 15; Nm 19:19.

"Carne" (cuerpo): Lv 14:9; 15:13 (después de siete días); 16:4,24; 22:6; Nm 19:7,8.

Manos y pies: Ex 30:19-21; 40:3; Lv 15:11=manos.

Vestidos: Lv 11:25,28,32,40; 14:8,47; 15:5-8,10-11,27; 17:15; Nm 8:21; 19:7-8,10,19,21; 31:24.

26 Por un análisis de la estructura del texto, véase cap 2, 108.

escuetamente lo que el sumo sacerdote hará con los animales, y el propósito esencial de los ritos (v.6-10). Debe observarse que para determinar el papel de los dos machos cabríos, Aarón debía usar los *Urim* y *Tumim* que llevaba en el pectoral, en sus típicas ropas de sumo sacerdote (Ex 28:30)27 Estas dos piedras servían no para arrojar la suerte, sino para hacerla "subir *('alah:* Lv 16:10) delante de Yahvé (Prov 16:33), y no para determinar el azar, sino para reconocer la voluntad de Dios.28

Llama la atención también el hecho de que no se habían degollado aún los animales. Sólo se encuentra la disposición y determinación hecha para cada animal, con el propósito de dejar todo en orden para comenzar el ritual que será detallado de allí en adelante (v.11-28).

La suerte asignada en esta sección (Lv 16:6-10), levanta ya algunas preguntas. Si se piensa que Aarón oficiaba únicamente con sus cuatro vestidos de lino, podría pensarse que este cambio no ocurría antes del v.10, es decir, antes del uso de los *Urim* y *Tumim.*29 Pero entonces, ¿por qué la ley no incluye este lavamiento y muda de ropas en los versículos 11 ó 12?

Es cierto que algunos elementos que aparecen en esta última sección, como el rito del incienso, no se habían mencionado antes. Pero esto podía esperarse, puesto que recién a partir del v.11 comienza la larga lista de detalles que tendrán que ser tenidos en cuenta en el ritual. El lavamiento y muda de ropas, en cambio, aparecen en una sección definitoria inicial, y resulta extraño que no vuelvan a aparecer al comenzar esta otra sección más detallada.30 La

[27] La tradición rabinica alteró muchos detalles indicados en la ley de Lv 16, como por ejemplo, las indicaciones que dio acerca del rito de expulsión del macho cabrío por Azazel. Véase p.219. No puede tomarse como referencia seria en lo que atañe al sorteo aquí tampoco, pues su descripción no tiene equivalente bíblico. Las dos piedras con las cuales se consultaba a Dios no se usaron más durante el período del segundo templo (*Mishnah,* Sotah 9:12;b. Yoma 21b et alibi; cf.Esd 2:63; Neh 7:65 y Josefo, *Ant.* 3:8,9. Cf.J.M.BAUMGARTEN, "The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and Sanhedrin," en *JBL* 95 (1976), 64, n.19.

28 M.NOTH, *Das dritte Buch Mose. Leviticus* (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1978), 104.

29 Es evidente que en la época de los jueces, antes que el tabernáculo cediera su lugar al templo de Jerusalén, y encontrase así un lugar fijo, los *Urim* y *Tumim* se llevaban excepcionaímente sobre un efod que no era el mismo que se usaba en el interior del templo. J.PHILIP HYATT, *Commentary on Exodus* (Marshall, Morgan & Sott Ltd, London, 1971 h 280-281, distingue tres clases de efod. H.GISPEN, *Exodus* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1982), 264-265, también distingue más de una clase de efod. No hay que olvidar que las ropas mencionadas en Ex 28, debían ser usadas únicamente dentro del recinto del santuario. Para el exterior se usaban "otras ropas" (Lv 6:4[11]; Ez 44:19). El uso de los *Urim* y *Tumim* en el exterior era, pues, muy excepcional (cf.1 Sm 14:36-42), y corresponde a la época en que el reinado todavía no se había establecido, y "cada cual hacía lo que bien le parecía" (Je 17:6; 21:25). En tales circunstancias, en lugar de llevar el tabernáculo entero a todos los lugares en donde surgían problemas, se llevaba al sumo sacerdote para consultar a Dios, y en circunstancias muy especiales, el arca misma (cf.1 Sm 14:18= los LXX rinden incorrectamente a mi juicio, efod en lugar de arca). Lv 21:12 no establece que el sumo sacerdote jamás podía salir del santuario. La prohibición se da en el contexto del contacto con un cadáver. Comentando justamente pasajes como 1 Sm 14:3,18-19,36-42; 23:6-12; 30:7-8, J.PHILIP HYATT, 281, dice que "el efod puede haber contenido los *Urim* y *Tumim.* Esto era algo excepcional, en una época en la que ni siquiera el Día de la Expiación parece haber sido observado, debido a la separación del arca del tabernáculo. Véase cap 2, 110. La celebración del Día de la Expiación era realizable mayormente en situaciones normales, y no pueden juzgarse sus prescripciones por las excepciones de una época que antecedió a la estabilidad del reino. Véase cap 3, 198. En efecto, en Lv 16:8-10, la suerte debía ser llevada a cabo en el santuario mismo, "delante de Yahvé."

30 Los autores siguen normalmente el orden del capítulo, y aparentemente nadie sugiere que el cambio de ropas ocurre después de la determinación de la suerte. Véase G.F.OEHLER, "Day of Atonement," 167; F.MEYRICK, *The Book of Leviticus* (Funk & Wagnalls Company, New York, w.d.), 238, etc.

explicación más plausible es que para algunos de los ritos descriptos en este capítulo, Aarón se ponía encima de sus ropas especiales de lino indicadas para este día, algunos de sus atuendos exclusivos o todo el resto'de ellos (cf.Ex 28:30, etc).

Aarón tomaba entonces el primer animal que serviría para hacer la expiación de todo el sacerdocio, y lo degollaba (Lv 16:11; cf.v.33), pero no llevaba aún su sangre al interior. Debía dirigirse primero hacia el altar de los holocaustos para recoger de allí, en un incensario, las brasas sobre las cuales quemaría el incienso. En otras palabras, aunque se degollaba primero el animal, había que cumplir con un rito de incienso que conducía al sumo sacerdote al interior del velo, en el lugar santísimo, y esto debía hacerlo "para que no muera" (v.12-13). Luebo debía tomar de la sangre del animal sacrificado, y asperjarla en los lugares interiores (v.14).

Después salía para degollar el macho cabrío por Yahvé (v.15), entraba otra vez en el lugar santísimo con la sangre de este animal, y luego de asperjarla en los lugares interiores, terminaba los ritos principales en el exterior con la expulsión del otro macho cabrío vivo de en medio de Israel (v.16-22). Entonces se indica otra entrada al tabernáculo de reunión, con el objeto de quitarse las ropas de lino, lavarse y colocarse las ropas regulares, para finalmente salir y ofrecer su holocausto y el holocausto del pueblo (v.23-24).

Según el significado de los términos empleados.

Aquí cabe preguntarse lo siguiente. ¿Pueden estas entradas servir de base para determinar el momento preciso del lavamiento y cambio de ropas especiales, las dos veces en que esto ocurría? (Lv 16:4,23-24). Una explicación adicional parece darse en ei v.23. Aarón se vistió con esas ropas especiales de lino, literalmente "en su entrada al santuario."

El problema básico es que esta palabra, *haqqodes,* la que se traduce a menudo por "santuario," no parece ser siempre muy definida en Lv 16,31 razón por la cual sólo el contexto, en la medida de lo posible, puede determinarla. Esta palabra podía referirse al lugar santísimo (v.2), al lugar santo (Ex 26:33), o al santuario de una manera más general (Lv 16:3,27),32 ¡ncluso a un "lugar santo" del patio reservado para los sacerdotes (Lv 10:18; cf.6:19[26]).

¿A qué entrada se refiere entonces el v.23? ¿A la que lo condujo al lugar santísimo cuando entró con el incensario? (v.12). ¿O más bien a la que lo condujo de su tienda (Nm 3:38) al patio del santuario con sus propios animales (Lv 16:3)? ¿O más específicamente aun, al "lugar santo" del patio destinado para ello? (cf.Lv 6:19[26]; Ez 44:19; 42:13-14).

31 Véase cap 1, 35,n.40.
32 En Nm 28:7 se refiere al altar exterior también. En Lv 16:3 no puede de ninguna manera identificar los lugares interiores, pues jamás se llevaban animales a los lugares santo y santísimo. Ni siquiera la sangre del carnero para el holocausto mencionado allí se llevaba al interior. El v.27 habla de la sangre llevada al santuario. La sangre de los animales mencionados allí era llevada no sólo a los lugares santos, sino también al altar exterior. Sin embargo, este último pasaje podría apuntar más específicamente a los lugares interiores si se lo pone en relación con Lv 6:23[30]; 10:18.

El otro problema proviene de la expresión: *maqóm qadós,* "lugar santo," que en Levítico *siempre* designa un lugar del patio en donde debía lavar sus ropas ei sacerdocio, comer los sacrificios, etc.33 Este sitio se encontraba entre el altar exterior y ia entrada del tabernáculo de reunión, tal vez cerca de la fuente de bronce (cf.Lv 6:20[27]; Ex 40:7,11-15) y del altar (Lv 6:9,19[16,26]; 7:6; 10:12-13,17-18; 24:9; Nm 18:10). Fuera del Pentateuco, este término culminó designando dos piezas del atrio del templo (Ez 42:13; cf.v.10), y tal vez la ciudad entera (Eci 8:10).

No obstante, el tabernáculo era más simple y pequeño que el templo de Salomón, o que el descripto en las visiones de Ezequiel. No se sabe, por ejemplo, cómo estaba delimitada esa área en la tienda del desierto, ni si estaba protegida de ia vista de los israelitas y levitas. Aun en épocas muy tardías como en el templo de Herodes, solían extenderse sábanas para ocultar al sumo sacerdote de la vista del pueblo, cada vez que se bañaba en el Día de la Expiación.34 Aparte de una mención clara de la existencia de un "lugar santo" en el atrio del santuario, nada se sabe, pues, sobre su disposición.35

A esto se suma cierta dificultad para definir el otro término clave: *'ohel mó'ed,* "tabernáculo de reunión," pues su uso es también variado en el Pentateuco.36 Aunque mayormente determinaba los lugares santo y santísimo del santuario, se lo usaba excepclonalmente en relación con el tabernáculo entero, incluyendo ei lugar santísimo y el patio (Ex 30:26-28), o más restringidamente como en Lv 16, para referirse al lugar santo (Lv 16:20).37

En el pasaje en discusión (v.23), sin embargo, no resultaría normal una inclusión del atrio dentro de este término, a menos que se separe un lugar del "tabernáculo de reunión" del resto del patio. Aarón figura aún en el atrio (v.18-22) cuando se indica que debe venir al tabernáculo de reunión (v.23). El verbo "venir" podría, en este caso, darle un sentido más dinámico a esta área, involucrando todo el espacio comprendido "del velo adentro" (cf.Nm 18:7), o más aún, si se separa la parte del atrio más contigua al lugar santo, del resto del patio. En este último caso, podría tratarse de una referencia al "lugar santo" reservado para los sacerdotes.

A pesar de estas dificultades, algunos autores, basándose en la descripción del santuario de la época sedentaria, han sugerido que estos términos cubrirían, según Lv 16:23-24, un área comprendida entre el patio interior y el lugar

33 M.HARAN, 185, no incluye Lv 16:24 en su lista de *maqóm qados.*

34 *Mishna,* Yoma III,4,6.

35 M.HARAN, 185, declara no tener dudas de que esta área del patio estaba fuera del alcance de los israelitas y aun de los levitas. En Lv 8:33,35, se dice que Aarón y sus hijos, en ocasión de su consagración, no debían *salir* del *petah 'ohel mó'ed*, "la entrada de la tienda de reunión." El lugar designado por esta expresión entera es más "vago e indefinido" que el término *maqóm qados, ibid,* 184. Este lugar, según Lv 8:33,35, era exclusivo del sacerdocio, y estaba dentro del patio.

36 *Ibid,* 179, n.8 y 10, en donde concluye que "tienda de reunión" y "tabernáculo" son dos términos intercambiables en los códigos sacerdotales.

37 La secuencia: *qodes,* "santuario" (lugar santísimo) - *'ohel móhed,* "tabernáculo de reunión," y *misebeah,* "altar," prueba que "tabernáculo de reunión" es entendido más específicamente en relación con el "lugar santo" (cf.Ex 20:10). No debe olvidarse, por otro lado, que en este día los lugares interiores quedaban íntimamente ligados con la abertura del velo que conducía al lugar santísimo. Véase cap 1, 51; y cap 3, 193.

santísimo.38 De esta forma, todos sitúan este lavamiento y muda de ropas en un "lugar santo" del atrio. Si esto no fuera así, debería creerse que Aarón se cambiaba y se lavaba en el lugar santo o santísimo, lo que se excluye automáticamente.

Con estos elementos en mente, Lv 16:23-24 podría traducirse de la siguiente manera: "Y vendrá^Aarón al tabernáculo de reunión, y se quitará los vestjdo&jje lino que se" puso cuando entró en el santuario, y los ^depositará allí. Lavará gr¡!5Tices~sIIciíJerpo con agua~eñ eFTugar~'santo, y se pondrá sus vestidos" Eñtoncesjsaldrá y hará su holocausto y el holócausto del pueblo..." En otras palabras, cuando en el Día dé la Expiación"el sacerdote entraba en el santuario, se ponía las ropas especiales de lino. Cuando estaba^aún dentro, al finalizar su ritual principal -en el patio interior,- se quitaba estaiTopas, se lavaba a sí mismo, se" ponía sus ropas usuaies, y entonces salía afuera, al área en donde se encontraba el altar del holocausto.39

Según la tradición rabínica de la Mishna.

Aunque la tradición rabínica no puede tomarse necesariamente como reflejo de la práctica original de la ley,40 su consideración permitirá apreciar mejor algunos detalles que la ley no especifica, y que debieron, bien o mal, ser complementados en épocas posteriores, cuando se buscaba continuar todavía con su observancia. Esto es necesario, además, pues muchos autores que comentan los ritos de Lv 16 utilizan la costumbre mishnaica cada vez que se trata, como aquí, de describir detalles no muy explícitos en la ley.41

Sorprende encontrar que, en lugar de dos lavamientos, la Mishnah da cuenta de cinco inmersiones del cuerpo entero, y diez lavamientos de manos y pies.42 En lugar de dos mudas de ropas, se llevaban a cabo cinco.43 En otras palabras, cada cambio de vestidos requería una inmersión y dos santificaciones de manos y pies; una efectuada antes de quitarse las ropas, y otra después de vestirse.

El exceso de lavamientos y cambio de ropas se debió a un intento de armonizar los ritos de Lv 16 con los otros ritos que debían ser llevados a cabo, por un lado cada día del año (Ex 29:28-42; Nm 28:1-8; Ex 30:7), y por otro lado en el Día de la Expiación, según la descripción adicional de Nm 29:8-11.44 Para que el pueblo no viera este cambio, se extendían sábanas que cubriesen al sumo sacerdote, y si era anciano o estaba algo débil, se entibiaba el agua.45

38 H.H.HERTZ, 483; A.COHEN, 710; N.H.SNAITH, 82, etc. Sin embargo, A.A.BONAR, *A Commentary of the Book of Leviticus*^ (J.Nisbet & Co., London, 1875), 314, creía que este acto se llevaba a cabo en el "lugar santo" del tabernáculo de reunión. Pero tanto él como la mayoría de los autores, no discute los problemas que presenta el texto.

39 Aquí yo he parafraseado a N.H.SNAITH, 82. La única diferencia es que este autor interpreta el término *qodes* por "lugar santísimo," mientras que en la interpretación de este trabajo, así como en la mayoría de los autores, se traduce más globalmente por "santuario."

40 Véase n.27.

41 Véase n.4.

42 *Mishna,* Yoma III,3; *Talmud Babilónico,* Yoma 71a.

43D.HOFFMANN.441.

44 Cf. *The Babylonian Talmud,* Yoma 71a, 336, n.243.

45 *Mishna,* Yoma III,4-6.

Los momentos específicos en que esto ocurría, son indicados como sigue en la *Mishna.*

1) Antes del holocausto, del despabilamiento de las luces del candelabro, del rito del incienso matutino, etc., el sumo sacerdote se colocaba sus *ropas de oro* **(I.4).**

2) Antes de ofrecer el becerro por sí y por el sacerdocio, y de efectuar los ritos sobre los dos machos cabríos, vestía sus *ropas blancas de lino* (1,6).

3) Después de expulsar el macho cabrío vivo, y de leer la ley delante del pueblo (VI, 1 -VI1,2), y antes de ofrecer su holocausto y el del pueblo, se ponía otra vez sus *ropas de oro* (VII,3).

4) Después de ofrecer el holucausto (Lv 16:24), y según R.Akiba, después de ofrecer el macho cabrío mencionado en Nm 29:11 (VII,3), y aún antes de retirar el incensario del lugar santísimo, se colocaba nuevamente sus *ropas blancas de lino (VII,4).*

5) Después de retirar el incensario del lugar santísimo y antes de dirigirse a su casa, vestía finalmente sus *vestidos de oro* (VII,4).

Observaciones.

Tres aspectos esenciales llaman la atención en la interpretación rabínica de la *Mishna.* Ellos son el uso de los vestidos, la indicación sobre el lavamiento, y las entradas y salidas del sumo sacerdote.

El uso de los vestidos.

Este cuadro mishnaico muestra que los rabinos entendieron que el sumo sacerdote no debía entrar en el lugar santísimo con sus ropas de oro, sino únicamente con sus ropas de lino simple. Evidentemente se interpretó la palabra *qodes* del v.23, como refiriéndose al lugar santísimo, y se consideró al mismo tiempo que las cuatro prendas de lino eran exclusivas para esta ocasión. Sin embargo, ya se vio que ia delimitación del término *qodes* al lugar santísimo no es muy clara, y que, según el contexto bíblico, este término podía ser usado para referirse a un "lugar santo" del patio reservado a los sacerdotes para este tipo de actividades (Lv 10:18= las dos veces *qodes-,* 6:19-20[26-27]; Ez 42:13-14).

Por otro lado, tampoco puede asegurarse que las ropas de lino sencillo en el Día de la Expiación, debían reemplazar a los cuatro vestidos superiores del sumo sacerdote. Como se pudo ver, estas ropas de lino eran diferentes de las cuatro prendas inferiores que llevaba Aarón durante el año, y es evidente que éste es el cambio que se quiere indicar en Lv 16. En otras palabras, las cuatro prendas inferiores de lino torcido debían ser reemplazadas por las cuatro prendas aun más sencillas de lino rústico, indicadas para el Día de la Expiación.

Recientemente se ha observado que "en calidad, materiales y hechura, los puatrojprimeros vestidos están correlacionados con los colgantes .v las cortinas déFatrio, mientras que los cuatro últimos están correlacionados con las cortinas

interiores del tabernáculo y los vasos de oro de adentro."46 Se considera que semejante correlación no podría ser fortuita,47 así como tampoco podía ser casual el contraste entre el uso del oro en los departamentos interiores, y del bronce en el atrio.48 La gloria del interior contrastaba fuertemente con la opacidad del bronce exterior que, aunque brillante también, no puede comparárselo con el oro.

De esto se ha deducido que para oficiar en el altar exterior, el sumo sacerdote usaba "únicamente los cuatro vestidos inferiores," mientras qüé~para oficiar en el interior del santuario debía"porferse además los cuatro vestidos superiores restantes. En otras palabras',"^'cuando Aarón" tomaba "parte en las oTrenoas de~^acriTicios,_en_^_i3atio,'' vestía los mismos vestidos que los sacerdotes ordinarios. Pero cuando entraba "al tabernáculo para cumplir con sus det¡ergs"TiTLia1es ir en el interíoTdel santuario, se'^oñTa ^ncirnajos vestidos-de oró> mezcTaTdeliñoviana auejjnicamejntejér' podía "llevar."49 De hecho, el uso defpictoral es sugerido ya en Lv 16:8-10 por la determiñáción de la suerte que se efectuaba con los *Urim y Tumim que* llevaba el sumo sacerdote normalmente en el pectoral del juicio,50 y esto aquí, después de la indicación de la muda de ropas (v.4).

Un análisis detenido de las cuatro ropas superiores del sumo sacerdote, muestra que eran muy pesadas, y que estorbaban al mismo tiempo "seriamente los movimientos de quien las llevaba."51 Difícilmente puede concebirse que el

46 M.HARAN, 210.

47 ibid, 210,212.

48 Véase n. 18-20.

49 *Ibid,* 211. Este autor exagera cuando dice que los hijos de Aarón, es decir, los otros sacerdotes, no oficiaban en el interior. En efecto, los vestidos de lino de los sacerdotes comunes no desentonaban con los lugares interiores, y la prueba está en que Aarón no se cambiaba para entrar en el interior durante el año. Harán mismo reconoce que las cuatro primeras vestiduras de Aarón eran "esencialmente...comunes a ambos, al sumo sacerdote y a los sacerdotes comunes," *ibid,* 169. Por otro lado, Harán ve en las ropas más sencillas de lino utilizadas por los sacerdotes comunes cada mañana (Lv 6:2-4[9-11]), y por el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, una característica más trascendente por el hecho de que con ellas se llegaba hasta el lugar santísimo. ¿Por qué negar entonces una santidad también trascendente para las ropas de los sacerdotes comunes que, aunque sin utilizar el ropaje de oro de Aarón, utilizaban en el interior los cuatro vestidos inferiores que Aarón no se quitaba en el lugar santo? Véase más adelante.

Conviene recordar que los otros sacerdotes tampoco llegaban hasta el lugar santísimo con las ropas de lino simple, pues las ropas en sí mismas no eran suficientes para determinar la función del que las usaba. Las ropas de lino simple, en efecto, se usaban en conexión con la extracción de las impurezas del santuario, las que se acumulaban diariamente sobre el altar exterior, y las que se acumulaban a través del año en el interior. Pero la determinación de para cuál de estas dos extracciones iban a servir estas ropas, dependía de la unción diferente del sacerdocio y del sumo sacerdote (Ex 29:7; Lv 8:12,30). La consagración del sumo sacerdote, y es de suponer que la de sus hijos también, debía repetirse por sus generaciones (Ex 29:29-30; cf.40:1^.En Qumrán se insertó dentro del calendario un día especial para consagrar nuevos sacerdotes. Cf.J.MILGROM, "Sancta contagion and altar/city asylum," en *Supp.to VT*32 (1981), 287, n.33.

50 HARAN, 213, cree que el uso de los *Urim* y *Tumim* pertenecía a los servicios *tamid,* el que en su opinión puede interpretarse como "regulares" en vez de la traducción literal de "continuos." Por consiguiente, estos servicios regulares que se efectuaban en el interior del tabernáculo, según su opinión, no sugieren necesariamente que Aarón consultaba a cualquier hora a Dios, sino que debía esperar a las horas regulares de mañana y tarde cuando oficiaba en el interior, para conocer la voluntad de Dios. Esta conclusión parece forzada, porque la entrada al lugar santo no estaba limitada a los oficios de mañana y tarde en el santuario, y esto prueba que los sacerdotes, así como Aarón, entraban cada vez que tenían necesidad, para oficiar en favor de sí mismos, o en favor del pueblo (cf.Lv 4:5-7,16-18).

51 *Ibid,* 212. Véase n.18-20, todo el peso que traían de oro, piedras y campanas alrededor de su

sumo sacerdote las llevase en todo momento consigo. Su descripción está directamente reiacionada también con el ministerio interior, y en algunos casos con la declaración explícita de ser utilizadas "cada vez" que Aarón entraba para ministrar en el interior del santuario (Ex 28:12,29-30,35,etc).52 Los dos departamentos -exterior e interior,- y los dos tipos de vestidos -inferiores y superiores,- reflejaban dos mundos o dos realidades: el terrenal y el celestial (cf.Zc 3:7; Ap 11:1-2, etc).

Estas similitudes en la constitución de las ropas de! sumo sacerdote y el cortinado del tabernáculo, son muy sugestivas. A pesar de eso, no debe serse muy rígido coneste„principio. Por un lado, los sacerdotes comunes podían oficiar en ei.l'lugar santo" jdel santuario, puesto que sus vestiduras.jaunque sin ser complet'ásrestaüari también constituidas con los mismos elementos -"lino fino" *(s'es)*- que se~ericontrabañ en el interior,53 y en los cuatro atuendos inferiores de Aarón y de sus hijos (Ex 39:27). Además, el cinto dé los sacerdotes comunes estaba también bordado con "azul, púrpura y carmesí," y constituido de "lino fino torado^sesTi^^Tyr^fío en él intérTor (~Ex'39729Tcf.Ex 26:3i,36).54

De hecho, Aarón no ~se'~caTríBíaBa"~durante el año cuando entraba en el interior, sino que sólo agregaba a sus ropas inferiores, los vestidos superiores. No hay, pues, necesidad de dudar de ia autenticidad de pasajes tales como el de Ex 27:20-21, ni tampoco de considerar algunos otros con faltantes como en Lv 10:9, en donde se establece claramente también el servicio de los hijos de Aarón en ei lugar santo.55

En el otro sentido, sólo las cuatro vestimentas superiores del sumo sacerdote no tenían parangón en el exterior, y apesar de esto, hay dos casos excepcionales en que aparecen en el exterior. Esto es, en la inauguración del santuario, cuando se consagró a Aarón y a sus hijos (Lv 8:2-12,30,33-36) y en la purificación final del santuario, en la conclusión anual de ios servicios (Lv 16:24).56 Esta última aparición no sólo marcaba la conclusión del año, sino también la inauguración de una nueva era.57 Algo semejante ocurría con la "gloria" divina que se encontraba en el interior. En ocasiones especiales como en la inauguración del santuario, o en casos inusitados de juicio, también podía

manto, etc.

52 *Ibid,* 213-215. Aunque el pueblo no podía ver a Aarón cuando entraba en el interior, podía seguirlo por el sonido de las campanillas (Ex 28:35). Su uso en el atrio exterior en donde todo el pueblo podía verlo, no era tan necesario. Su indicación fue dada "para que no muera." Así, podía saberse también si algo le había acontecido mientras estaba oficiando en el interior.

53 J.PHILIP HYATT, 278, concluye que unas eran menos costosas que otras. Puede, no obstante, observarse que tanto las cortinas del interior como las del exterior, teman un componente en común que era ei lino.

54 Véase n.49.

55 Véase además Dt 33:10. Esta opinión de HARAN, 209, n.6, es rechazada por LEVINE y CHILDS, cf.B.S.CHILDS, *Exodus*3 (SCM Press LTD, London, 1979), 526. No obstante, las evidencias presentadas por Harán confirman la idea general de que al principio, cuando los sacerdotes eran pocos, y probablemente después de la muerte de Nadab y Abiu (Lv 10:1-2), el área más frecuentada por Aarón era el lugar santo, y el área de sus hijos el altar exterior (Ex 28:43; 30:7-8,20; 40:32; Lv 21:21; 24:1-4; Nm 18:7; 8:1-4). El *paroket,* "velo," mencionado en Lv 21:23 y Nm 18:7, es considerado por Harán como siendo el primer velo que separaba el patio del lugar santo.

56 Véase referencias a autores que creen que el Día de la Expiación era un día final, en cap 1, 31 n.24.

57 Véase p.53,56.

revelarse en el exterior (Lv 9:23-24; 2 Cr 7:1-3; Nm 17:7(16:42]).

Correspondencia entre la vestimenta del sumo sacerdote y el cortinado del tabernáculo

ses mas^zar. **"lino fino torcido."**
a) tabern.: Ex 26:1,31,36; 27:16; 36:35,37.
a) Aarón: Ex 28:6,15; 39:2,5,8,24,(28úp),29.
b) cinto de Aarón y de todo sacerdote: Ex 39:28úp-29.
b) atrio: Ex 27:9,18; 38:9,16,18 (puerta).

Este detalle muestra que el lino fino torcido era usado tanto en el interior como en el exterior del tabernáculo, y formaba parte también de los vestidos superiores e inferiores (cinto).

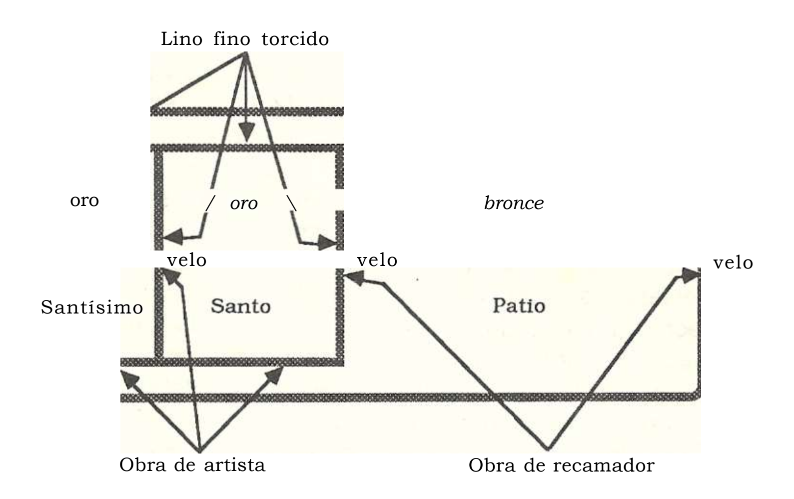
ma'aseh hoseb: **"obra de artista."**
- tabern.: Ex 26:1 = diez cortinas del lugar santo y santísimo.
  Ex 26:31; 36:35 = velo entre el lugar santo y santísimo.
- Aarón: Ex 28:6,15; 39:3,8 = vestidos superiores (efod, pectoral).

Este material era exclusivo a los lugares santo y santísimo, y a la vestimenta superior del sumo sacerdote. Aarón poseía además, el manto y las túnicas de "obra de tejedor" (*ma'aseh 'oreg*: Ex 28:32; 39:22,27).

ma'aseh roquem: **"obra de bordador."**
- tabern.: Ex 26:36; 36:37 = velo entre el lugar santo y el atrio.
- puerta del atrio: Ex 27:16; 38:18.
- cinto de todo sacerdote: Ex 28:39; 39:29.

El material es común a todo sacerdote, y es parte constitutiva de las dos primeras entradas. Los sacerdotes comunes encontraban únicamente en el acceso al lugar santísimo, un material trabajado en forma diferente al que ellos poseían. Aunque podían verlo, no debían pasar a través del mismo.

ma'aseh 'oreg: **"obra de tejedor."**
- manto y túnica de Aarón: Ex 28:32; 39:22,27.
- túnicas de Aarón y sus hijos: Ex 29:37.



Propósito del cambio de ropas en el Día de la Expiación.

Tanto los vestidos del año como los de lino simple en el Día de la Expiación, eran "santos" (Ex 28:2; 35:19; 40:13; Lv 16:4). Las ropas del año fueron ungidas, además, con el aceite con el cual se ungieron y santificaron los muebles interiores, inclusive el arca en el lugar santísimo (Ex 40:13; Lv 8:10-12,30).

Esto no permite considerar necesariamente las vestiduras de lino simple del Día de la Expiación, como siendo más santas que las del año, y por consiguiente, únicas en relación con su uso en el lugar santísimo. En una ocasión especial muy semejante, Aarón llevó a cabo el rito del incienso sin ninguna muda de ropas, interponiéndose entre la gloria de Dios que apareció sobre la nube, y el pueblo que perecía delante de la majestuosidad divina (Nm 17:11 -15[16:16-50]). El propósito del cambio puede haberse debido a otra razón, y no a la santidad de las ropas.

El uso de vestiduras de lino simple (*bad)* se indicó también para los sacerdotes comunes para retirar diariamente las cenizas del holocausto (Lv 6:2-4[9-11]).58 Esto muestra que su uso no era totalmente inusitado, pues se lo menciona en relación con el altar exterior.

Las ropas de lino fino en Lv 16, se usan también para purificar, no solamente los lugares interiores, sino también el altar exterior (Lv 16:12,18-19). Esta vez, en cambio, no se retiran las cenizas de los sacrificios de sobre el altar, sino las impurezas y pecados que se habían acumulado en el santuario a través del año, cuando se asperjaba la sangre de los sacrificios por el pecado. Los sacerdotes debían cambiarse cada mañana, para llevar luego las cenizas con otras ropas, fuera del santuario y del campamento. Aarón debía cambiarse de nuevo

58 M.HARAN, 174.

también, después de purificar el santuario, pero no para llevar la impureza al exterior, sino para bendecir al pueblo con las ropas del año. Otras personas estaban encargadas de llevar al exterior la impureza acumulada durante el año en el santuario, y tales personas debían lavar sus vestidos y lavarse también a sí mismos (Lv 16:26-28), antes de poder regresar al campamento. Como Aarón no salía fuera del campamento, no necesitaba ponerse otras vestiduras que no fuesen las que usaba regularmente para oficiar en el interior (cf.Lv 6:4[11]).59

Pero, ¿por qué no se menciona explícitamente en estos pasajes, el uso adicional de las ropas superiores del sumo sacerdote en los lugares interiores? Las leyes levíticas "parten de ciertas afirmaciones. Algunas de ellas no están en ningún lugar 'declaradas' como tales, pero están obviamente implícitas en las descripciones técnicas contenidas en el texto mismo."60 La pregunta referente a Lv 16 debiera hacerse, por consiguiente, en sentido inverso. Si las ropas de lino sencillo debían ser exclusivas, y el sumo sacerdote no debía esta vez ponerse encima sus ropas superiores al oficiar en el interior, rompiendo así ia costumbre del año, ¿por qué entonces no se lo indica en este capítulo? Es evidente que el legislador obvió la mención del uso de las prendas superiores del sumo sacerdote determinadas especialmente para cuando entraba en los lugares más santos, debido a que consideró suficientemente clara ya la descripción de Ex 28:12,29-30,35, relativa al cómo debía comparecer cada vez que ministraba delante de Dios en el interior del santuario.

Encontrándose de nuevo en el atrio, al finalizar el ritual principal del Día de la Expiación, Aarón volvía al tabernáculo de reunión para esta vez quitarse sus ropas de lino, y no meramente para agregarse o quitarse algunos de sus atuendos especiales. En otras palabras, Lv 16:23-24 habla de esta segunda muda de ropas, puesto que por un lado, únicamente entonces Aarón se despojaba de sus cuatro prendas especiales de lino, y por otro lado, sólo en esta ocasión final del año Aarón salía al pueblo en la hermosura y esplendor de todos "sus vestidos," trayendo consigo esta vez como Moisés al descender del monte (Ex 34:29-30), algo de la gloria que había en el interior.61

La indicación sobre el lavamiento.

Una segunda característica que se destaca en la descripción rabínica, es un exceso palpable en cada lavamiento. No se identifica el lavamiento indicado en Lv 16, con el que tenía lugar cada vez que los sacerdotes oficiaban en el altar, o entraban en el santuario (cf.Ex 30:19-21; 40:31-32), pero ambos lavamientos, aunque diferentes, forman parte del mismo rito. Esto tampoco debía ser

59 Algunos creen que estas ropas de lino no eran usadas nunca más, ni siquiera en el siguiente Día de la Expiación. "Una vez que habían sido dedicadas como santas al Señor para un servicio especial, no podían ser más usadas," COHEN, 710. El texto, sin embargo, guarda silencio en este punto, tal vez debido al principio establecido en Lv 6:20[27] con respecto a las ropas que se usaban en el santuario en relación con el sacrificio por el pecado.

60 M.HARAN, 211.

61 S.TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Theology*(ed.R.N.Anshen, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1978), 398. Véase argumentos bajo *significados,* en este mismo *excursus.*

necesariamente así, y aparentemente no tendría sentido una segunda santificación de manos y pies, inmediatamente después de cada muda de ropas. Lv 16 habla sólo de dos mudas y dos lavamientos, y no hay razón de repetir esto con otros ritos que no aparecen en el capítulo.

El lavamiento y el uso de las ropas de lino tenían un uso limitado en el Día de la Expiación. Están relacionados con la purificación del santuario, del pueblo y del sacerdocio (Lv 16:32), y no con los holocaustos que se ofrecían al finalizar estos ritos (v.24b). Por otro lado, los holocaustos matutinos no eran necesariamente sacrificados por Aarón, ni tampoco los otros sacrificios mencionados en Nm 29:8-11. Su nombre se menciona en la indicación del alistamiento de las lámparas y el rito del incienso matutinos y vespertinos (Ex 30:7-8; Nm 8:2-9). Pero esto no es prueba de que él era quien oficiaba siempre en los ritos *tamid,* "continuo."

Aun suponiendo que fuese Aarón el que oficiaba el *tamid* exterior e interior en el Día de la Expiación, su lavamiento al entrar en el lugar santo o al acercarse al altar para llevar a cabo los ritos regulares, no podía ser otro que el de manos y pies indicado para oficiar sobre el altar y en el interior del santuario. El lavamiento indicado en Lv 16:4 y 24 era de otra naturaleza, pues no estaba limitado a las entradas y salidas habituales del sumo sacerdote, como ya se vio, sino a la purificación del sacerdocio, del pueblo y del santuario, y en relación con el cambio de ropas.

Según Lv 16:15, Aarón sale de nuevo al patio para degollar el segundo animal, el macho cabrío por el pueblo, y en los v.18b-19 expía el altar exterior. Pero recién en el v.24 aparece la indicación del lavamiento, y para ello Aarón debía regresar del patio al tabernáculo de reunión (v.23). El lavamiento mencionado aquí es, por consiguiente, de otra naturaleza que el llevado a cabo regularmente sobre manos y pies, y tiene que ver con un lavamiento del cuerpo entero, como lo indicó también la *Mishna.*

Las entradas y salidas del sumo sacerdote.

Una tercera característica que sobresale en la descripción de la *Mishna,* es la indicación de cuatro entradas y salidas del sumo sacerdote al, y del lugar santísimo (Yoma V,1,3,4; VII,4). Es un hecho que el sumo sacerdote debía entrar y salir varias veces del lugar santísimo. Pero la indicación adicional de cambiarse y lavarse de nuevo después del holocausto final, para ir a buscar entonces el incensario de sobre el arca, y luego repetir de nuevo estos ritos, no tiene apoyo bíblico. Además, si las ropas de lino debían ser utilizadas siempre antes de entrar al lugar santísimo, y las de oro para oficiar al rayo del sol en el exterior, ¿por qué entonces la *Mishna* no indica más cambios y lavamientos para todas las entradas y salidas del lugar santísimo? (Yoma V,3,4). Esta dificultad se ve patente en la indicación rabínica de dejar librado a la decisión del sumo sacerdote si debía cambiarse de nuevo sus ropas de lino o no, cuando salía al pueblo para leer la ley (Yoma VII,1,3).

El lavamiento indicado al concluir el rito de purificación del santuario (Lv

16:24,27-29), único en todas las leyes ievíticas,62 mostraba que con esta purificación se daban por clausurados los ritos del año. Nadie llevaba más los pecados del año pasado de nadie, ni siquiera los suyos propios (cf.Lv 17:16; 10:17),63 y todo Israel saludaba un nuevo ciclo anual de servicios.

A estas entradas podría sumarse otra entrada al lugar santísimo, no considerada en la *Mishna,* debido sin duda a que su práctica se volvió superflua después de la desaparición del arca y de todo lo que se encontraba en el lugar santísimo, poco antes de la destrucción del templo de Salomón por los babilonios.64 El sumo sacerdote debía entrar cada año sabático al lugar santísimo para retirar "ei libro de la ley" que se encontraba guardado "al lado del arca del pacto" (Dt 31:26).

Aunque el año sabático comenzaba en ei Día de la Expiación (cf.Lv 25:9-10),65 se indica ia lectura de este libro para la fiesta de los tabernáculos, la que tenía lugar cinco días más tarde, cuando todo el pueblo de Israel se congregaba (Dt 31:9-13; cf.Ex 24:7).66 Si se tiene en cuenta que el pueblo disponía durante todo ese año de más tiempo "para familiarizarse con las enseñanzas y exigencias del Señor,"67 no es difícil suponer que su uso no se ¡imitaba a la fiesta de ¡os tabernáculos, sino que se extendía a todo el período sabático, es decir, hasta el siguiente Día de la Expiación. El texto original que se mantenía inalterable en tiempo de Josías (2 R 22:8-10; 23:2-3), debía ser usado para realizar nuevas copias (cf.Dt 17:18),68 ¿En qué momento del Día y con qué ropas debía extraerse este "libro del pacto"?

Conclusión.

El texto de Lv 16 deja sin considerar algunos detalles que en épocas posteriores buscaron ser complementados. Aunque los propósitos y hechos del ritual están claramente delineados, algunos aspectos relativos al cuándo y al dónde debía lavarse y cambiarse de ropas el sumo sacerdote, no son a primera vista tan específicos como podría deseárselo. Esto ha causado algo de perplejidad entre los intérpretes, que no se justifica totalmente si se analiza

62 Véase cap 1, n.206, dos excepciones fuera del libro de Levítico.Sobre las dificultades que muchos han tenido para entender este lavamiento al finalizar el ritual del año, véase cap 3, 187.

63 Véase detalles en cap 3, 189.

64 Véase cap 2, 112.

65 Véase p.67-71.

66 Al entrar en Canaán, Josué debía escribirla sobre un altar de piedras en el monte Ebal (Dt 27; cf.Js 8:32). Con la institución de la monarquía, debía prepararse una copia del original para uso del rey (Dt 17:18-20). Esto último no parece haberse cumplido siempre. En la época de Josías no existía aparentemente más de una copia, la que se encontraba en "la casa de Yahvé" (2 R 22:8). La conservación del original dentro del santuario era, sin lugar a dudas, el medio más efectivo para evitar que lo que Moisés dijo *evolucionase.* No hay para qué pensar que el texto se *petrificó* recién en torno al primer siglo de nuestra era.

67 E G.WHITE, *Patriarcas y Profetas* (Pacific Press Publishing Association, Mountain View, California, 1955), 572.

68 El único texto que se menciona bajo la custodia del sacerdocio, así como los demás instrumentos y muebles del santuario, es el que se encontraba al lado del arca. Durante los años sabáticos podían prepararse más copias del original, para reemplazar las que se hubiesen gastado en el intervalo. Los cinco días entre el Día de la Expiación y la fiesta de los tabernáculos, permitía a los sacerdotes instruirse primero, antes de instruir ai pueblo.

cuidadosamente esta ley dentro de los principios involucrados en todo el código sacerdotal.

Algunas indicaciones de la ley no dejan de ser significativas. El lavamiento y la muda de ropas estaban ligados específicamente con la purificación del santuario (Lv 16:24,32). El sumo sacerdote tenía que entrar y salir del lugar santísimo varias veces durante el día, y aunque no se establece el número exacto de veces en que esto ocurría, se puede deducir que lo hacía entre dos o cuatro veces como mínimo.

Si se tiene en cuenta la ley deuteronómica, podría pensarse en una entrada adicional que no podía ser posterior al retiro del incensario (cf.Lv 16:13). La distribución de estas entradas y salidas indicadas en la *Mishna* no se ajusta en todos los casos al texto bíblico, y refleja una ideología posterior que no tiene apoyo escriturario.

En efecto, la tradición mishnaica rompió el cuadro levítico del santuario, sacando el oro afuera, y limitando la actuación sacerdotal en el interior a sus ropas de lino. Un estudio detenido de estas leyes en el Pentateuco prueba, por el contario, que en ningún caso hay fundamento sólido para concluir que Aarón entraba en el lugar santísimo sin ninguno de los cuatro atuendos adicionales que llevaba durante el año como sumo sacerdote. Si la *Mishna* vio la necesidad de incluir los holocaustos continuos y otros ritos de cada día, en la indicación de las ropas específicas del Día de la Expiación, ¿por qué debía ignorar las otras indicaciones del Pentateuco relativas al *tamid,* "continuo," decretado para el interior, de algunos o todos sus vestidos superiores? (Ex 28:29-30, etc).

El uso de los vestidos superiores en los ritos principales del Día de la Expiación, al menos hasta antes de la salida final del santuario, debe interpretárselo como limitado a la entrada a los lugares santo y santísimo, y no a los ritos efectuados en el patio como lo entendió la *Mishna* más tarde. La falta de precisión de Lv 16 en este punto, puede haberse debido al hecho de que las otras indicaciones mosaicas anteriores, fueron consideradas suficientemente claras por el legislador como para no sentir la necesidad de repetirlas aquí.

Significado de la muda de ropas.

Se ha relacionado la simpleza de las vestiduras de lino con los actos de ayuno y humillación determinados para el pueblo (Lv 16:29).69 Según este concepto, el sumo sacerdote se despojaba de sus regias vestiduras, y se presentaba como un "humilde suplicante."70 pero las ropas de lino no sugieren en lo más mínimo penitencia o duelo.7"! íSe las usaba, como ya se vio, únicamente para extraer las impurezas del santuario (cf.Lv 6:2-4[9-1l]).⁄

69 S.G.GAYFORD, "Leviticus," en *A New Commentary on Holy Scrípture* (ed.Ch.Gore, H.Leighton Goudge, A.Guiilaume, Society for Promoting Christian Knowledge, 1937), 113: "penitencia y humillación." G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979), 230, cree que, desprovisto de las ropas superiores, el sumo sacerdote "se parecía a un esclavo."

70 N.H.SNAITH, 79.

71 F.MEYRICK, 237.

Los seres celestiales y los santos vistos en las visiones de los profetas, son descriptos también con vestidos de lino sencillo (Ez 9:2-3,11; 10:2,6-7; Dn 10:5; 12:6-7; véase Ap 19:8,14; cf.7:9,13), símbolo sin duda de santidad y pureza?2 (Lv 16:4= *bigedé-qode¡*>; cf.Ez 44:19; Ap 19:8). Aunque despojado de todo color resplandeciente que llamase la atención, el sumo sacerdote aparecía vestido de esta manera solo en el atrio. En esa condición era visto por el pueblo, para efectuar los ritos de sacrificios, y no como un penitente delante de Dios, sino como un mensajero celestial.73

Sus regias vestiduras, llenas de colores vivientes74 y semejantes a las que usaban los reyes,75 representaban de una manera magnífica la perfección divina y "la hermosura de la santidad." Esta perfección y belleza inigualables de sus vestidos pontificales, mostraban el alto ideal que Dios tenía para Israel (Lv 19:2; Dt 18:13; Mt 5:48; Lv 11:44), pues Aarón representaba también al pueblo (cf.Heb 5:1,4).

Aunque habitualmente el sumo sacerdote era visto en el atrio con sus cuatro prendas de lino bordado inferiores, semejante a las de todo otro sacerdote, las que tampoco estaban desprovistas de belleza y honra (Ex 28:4), en el Día de la Expiación se aparecía con vestidos más simples aun. El sumo sacerdote parecía descender de su alto cargo y honor, para asemejarse algo más al pueblo, e identificarse más aun con las necesidades y realidades básicas de la humanidad. Nada, sin embargo, debía hacer suponer que este acto de humildad afectaba en alguna medida su pureza y santidad.

Pero entonces viene el cambio ulterior. Aarón se quitaba estas ropas de lino, se lavaba con agua, "y después de ponerse *sus vestidos,"* salía al pueblo que lo esperaba (Lv 16:24). "Cuando el texto habla de los vestidos del sumo sacerdote, no hace la distinción...entre sus vestiduras superiores e inferiores,"76 como los intérpretes lo han hecho más tarde. "Todos sus ocho vestidos son considerados juntos en su entero" (cf.Lv 8:2,7-9), y "los cuatro vestidos de sus hijos" están incluidos[7]? en la descripción detallada de su padre (Ex 28,39).f'Es evidente, entonces, que al finalizar los ritos principales del Día de la Expiación, el pueblo aguardaba la mayor revelación del año en la aparición de su sumo sacerdote, trayendo consigo no sólo la seguridad de la redención final, sino la manifestación

72 Este símoolo de santidad y pureza es reconocido por la mayoría de los autores, aun por aquellos que ven en el uso de estas ropas por el sumo sacerdote, un acto de humillación.

73 Si se lo contrasta con las regias vestiduras del año, puede verse en este acto, un acto de humillación, pero jamás de penitencia ni luto. W.HARVEY JELLIE - F.W.BROWN, *Leviticus-Numbers* XK(Funk & Wagnalls Company, New York, s.f.), 199: "Su majestad y esplendor puestos a un lado, pero adornado con perfecta santidad y gracia..."

74 Estas vestiduras sagradas no podían ser desgarradas ni siquiera en la desgracia (Lv 10:6). El oro, con los colores azul, púrpura y carmesí, estaban artísticamente trabajados (Ex 28:6,8,15,etc). La guarnición del pectoral estaba adornada con cuatro hileras de piedras brillantes, "encajadas en sus monturas de oro" (Ex 28:16-20). Los hábitos superiores del sumo sacerdote le servían de esta forma, para marcar su dignidad y hermosura (Ex 28:2).

75 M.HARAN, 170; G.J.WENHAM, 230 .

76 M.HARAN, 171.

" *Ibid.* J.MILGROM, "Sancta Contagion and Altar/City Asylum," 286,n.29, cree justamente que el segundo cambio de ropas al concluir el ritual del Día de la Expiación (cf.Lv 16:24), incluía a las ropas superiores o exteriores del sumo sacerdote. Harán y Milgron, sin embargo, por buscar dar un carácter excesivo a la santidad de las ropas de lino rústico, no han tenido en cuenta su verdadero vínculo con la eliminación de la impureza.

de la gloria que había en el interior..^

"A través de la mediación del sumo sacerdote, la realidad de la presencia (divina) era transmitida de un encuentro directo (con Dios) en el lugar santísimo, a la asamblea (LXX, *ecclesia)* de los hijos de Israel."78 Semejante a Moisés al contemplar la gloria de Dios en el Sinaí, "el sumo sacerdote estaba solo con la Deidad. Desde el momento en que él emergía de 'la casa del velo' (Sirac 50:5), llevaba consigo el resplandor de la santidad divina (v.6),"79 como Moisés al descender del monte (Ex 34:29-35). Esto aparece expresado poética y emotivamente por Sirac, un intérprete del S.III AC:

"Cuán glorioso (el sumo sacerdote) era
cuando el pueblo se juntaba alrededor de él,
cuando él salía de la casa del velo.
"Semejante a la estrella de la mañana entre las nubes,
semejante a la luna cuando está llena...
"Al final (el sumo sacerdote) descendía y alzaba sus manos
sobre la entera congregación de los hijos de Israel,
para pronunciar con sus labios la bendición del Señor,
y gloriarse a sí mismo en su nombre" (Sirac 50:5-6,20).80

Entonces alcanzaban su más pleno significado las palabras de bendición sacerdotal :81

"Yahvé te bendiga y te guarde.
Yahvé *haga resplandecer su rostro sobre tí,*
y tenga de ti misericordia;
Yahvé *alce sobre ti su rostro,*
y ponga en ti paz" (Nm 6:24-26).

Perspectiva tipológica.

Desde una perspectiva tipológica cristiana, Cristo es presentado como no habiendo cometido pecado (Heb 7:26), razón por la cual no necesitaba "como aquellos sumo sacerdotes," los que eran "débiles hombres," "ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los del pueblo" (Heb 7:27-28). Su sacrificio lo hizo "una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo" (v.28). No necesitaba pues, estar entrando y saliendo del santuario para ofrecer nuevos sacrificios. El cielo debía retenerlo "hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas" (Hech 3:21).

Esto permite ver que, en lugar de marcar numerosas entradas y salidas del sumo sacerdote celestial que oficia delante del trono de Dios, la tipología del Nuevo Testamento retiene más bien los grandes pasos que lo conducen del

78 S.TERRIEN, 398.
79 *Ibid.*
80 Por una referencia completa de esta descripción, véase Biblias que contienen los libros apócrifos.
81 Véase bibliografía de autores que piensan que esta bendición era la bendición aarónica, en S.TERRIEN, 399, 407, n.43.

exterior, hasta su obra suprema en el lugar santísimo.82

En el Día de la Expiación, el sumo sacerdote debía ofrecer el sacrificio por el pecado del pueblo (Lv 16:15), vestido ya con las ropas especiales de lino simple. Algo semejante ocurría durante el año cuando oficiaba en el exterior, vestido de una manera semejante a los demás sacerdotes. Esta es una ilustración magnífica de cómo el Hijo de Dios se despojó de su manto divino al descender a este mundo,83 y se hizo "semejante a los hombres" (Filip 2:7). Siendo que debía ser al mismo tiempo la víctima y el sacerdote, el acto de vestirse con las ropas de lino debía hablar también de su elevado carácter sacerdotal (Heb 2:17), y de su perfecta humanidad (Heb 7:26-28).

En las visiones de los profetas posteriores se destacan también algunos personajes "vestidos de lino (*bad*)," en una obra semejante a la que se llevaba a cabo en el Día de la Expiación. El "varón vestido de lino" según la visión de Ezequiel, estaba encargado de señalar en la frente a los siervos de Dios que escaparían de la destrucción (Ez 9:4)84 Una descripción semejante, aunque sin destacar las ropas de lino, reaparece en Apocalipsis en relación con la salvación del Israel espiritual, y es llevada a cabo por ángeles (Ap 7:2-3).85

En Zc 3, el sumo sacerdote Josué es visto en visión en el santuario celestial, y se describe un cambio semejante al que se efectuaba en el Día de la Expiación (Zc 3:4-5). Esta escena se da en la conclusión del juicio celestial, que tiene lugar en una época en que se invita al pueblo a salir de Babilonia y regresar a la tierra prometida (Zc 2; cf.Ez 34:8-22, etc).86

En Dn 10:5 el profeta vio también un varón "vestido de lino,"87 y aunque no resalta el cinto de lino que Aarón utilizaba en el Día de la Expiación (Lv 16:4), aparece una especie de cinto de oro semejante al que llevaba sobre el efod (Ex 28:8). Este detalle podría servir para confirmar que las ropas inferiores de lino simple *(bad),* también se usaban en conexión con las ropas superiores del sumo sacerdote. Daniel lo ve, sin embargo, sobre las aguas del río Hidekel (cf.12:6-7), no en el santuario. Una imagen semejante aparece en Ap 1:13, aplicada a

[52] Por la naturaleza de la tipología de la Epístola a los Hebreos, y su correspondencia con el santuario terrenal, véase cap 6.

83 Son numerosos los autores que ven esta relación tipológica. A.A.BONAR, 300-301: "semejante a Jesús sobre la tierra, santo, aun en una forma de siervo;" J.S.EXELL, "Leviticus," en *The Biblical Illustrator* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, s.d.), 197-198: "Jesucristo, entonces, cuando hizo expiación, era un humilde sacerdote. No hizo expiación adornado en toda la gloria de su antiguo trono en los cielos...;" W.HARVEY JELLIE - F.W.BROWN, 199: "Siendo desnudado de sus ropas gloriosas, y apareciendo simplemente en estas 'ropas de justicia,' nos sugiere la condición de nuestro Señor mientras estaba comprometido en hacer 'expiación'..." Otros autores siguen el cuadro torcido de la *Mishna,* y restringen el simbolismo de ias ropas de lino al ministerio sacerdotal de Cristo en el cielo. C.F.KEIL, 116; F.MEYRICK, 239; F.C.COOK, "Leviticus," en *The Bible Commentary* (ed.J.M.Fuller, Baker, Book-House, Grand Rapids, Michigan, 1976), 148. Es tal vez debido a la inconsistencia de esta aplicación tipológica que G.J.WENHAM, 237-238, cuando busca una dimensión tipológica de Lv 16 en el Nuevo Testamento, no tiene en cuenta las ropas de lino del sumo sacerdote. Un análisis estrictamente bíblico del uso de las ropas en este día, así como de otros de los ritos principales y su significado, harían inconsistente también otros alcances tipológicos allí mencionados. Esto se verá en los capítulos 5-7, en relación con el cap 3 de esta obra.

84 Véase detalles en cap 6, 287-288.

85 Véase cap 8, 526-528.

86 Véase por más detalles, cap 6, 294-298.

87 J.DOUKHAN, *Auxportes de ¡'esperance (*Dammarie les Lys, 1983), 89,113.

Jesús,88 aunque no se especifica el material de su ropaje. En lugar de encontrárselo en el lugar santísimo, se lo encuentra ejerciendo su "continuo ministerio" en favor de su pueblo -las iglesias,- en el lugar santo del santuario celestial. De nuevo resalta en esta visión, un cinto de oro.

En la visión del juicio en Dn 7:9-10,13-14, Daniel no describe las ropas de este ser celestial, pero lo identifica como alguien semejante a un "hijo de hombre." De esta manera, resalta su naturaleza humana entre todos los seres celestiales. Esto está en armonía con el carácter representado por las ropas de lino del Día de la Expiación. El hecho de que al comparecer en el "tiempo del fin" delante del Anciano de Días (Dn 7:14), se destaca la naturaleza humana de este ser celestial, muestra que a pesar de su naturaleza glorificada, conserva en su interior las ropas de lino simple que representan su humanidad.89 Así como el sumo sacerdote comparecía al final del año delante del arca, símbolo del trono de Dios (cf.Jr 3:16-17), así también el Hijo del Hombre comparece delante del trono del Anciano de Días con el objeto de recibir el reino (Dn 9:9-10; cf.Mt 10:32-33, Le 12:8-9, etc).

Esta imagen reaparece en Ap 5, y con el sonido de la séptima trompeta y la abertura del lugar santísimo en el santuario celestial (Ap 11:15-16,19)90 La sexta trompeta apocalíptica estaba relacionada aún con el lugar santo (Ap 9:13), lo que confirma una vez más la relación tipológica entre el Día de la Expiación y el ministerio de Cristo durante el sonido de la séptima trompeta que culminará con su coronación. En este contexto final de "cielo abierto" (Ap 19:11), se describe tanto su calidad de rey, "con muchas diademas en su cabeza" (v.12,16), como sus atavíos de venganza en ocasión de su venida (v.13,15). Como el sumo sacerdote al finalizar el Día de la Expiación, Jesús trae ia gloria del templo celestial, y el oro de su corona reluce especialmente sobre su semblante (Ap 14:14; véase 15:5-7)91

Todo este contexto permite suponer que algunos detalles en los vestidos de lino de la visión de Daniel, como el cinto de oro que vio también Juan en el Hijo del Hombre, que no formaban parte de las ropas inferiores usadas durante el

88 *Ibid.*

89 Véase p.319-322.

90 Resulta interesante distinguir en el tribunal celestial de Ap 4, la conexión del lugar santo (v.5) con el lugar santísimo, representado por el trono de Dios, y "venticuatro ancianos, vestidos de ropas blancas, con coronas de oro en sus cabezas" (v.4). El oro y el ropaje blanco aparecen en los departamentos interiores del santuario celestial (Ap 1:20; 2:1; 5:8; 7:9,15; 8:3; 9:13; 14:14; 15:6-7; 19:8,14) y en la ciudad de Dios (Ap 21:15,21). Es evidente también que la Babilonia mística buscaba imitaren sus vestimentas, el ministerio sumo sacerdotal de Cristo en el cielo (Ap 17:4 - Ex 28:5-38, etc). Juan parece describir un sistema sacerdotal terrenal en competencia con el celestial de Cristo, y al nacerlo así, se ubica en la trayectoria de Dan 11:38, en donde una descripción semejante tiene lugar. Véase además Dn 8:11-14, en relación con la rivalidad del ministerio celestial y terrenal de estos dos sacerdocios, en cap 6, 304-333, especialmente 322-325.

91 A pesar de las evidencias presentadas, es poco lo que el Nuevo Testamento da en relación con las ropas del sumo sacerdote. La Epístola a los Hebreos, por ejemplo, no las menciona, como tampoco el nombre de Azazel. Es probable que se deba a que, justamente la mayor variación del ritual del Día de la Expiación hecha por la *Mishna,* se dio sobre estos dos aspectos. Difícilmente podía aplicarse a Jesús el simbolismo de las ropas sacerdotales, sin causar confusión en una época en donde la gente tenía el cuadro torcido de la tradición rabínica. No era tampoco éste un punto esencial para aquella época, que debía agregarse a los debates ya fuertemente sostenidos entre los cristianos con los intérpretes rabinos acerca de otros puntos del Antiguo Testamento. Con respecto a Azazel, véase cap 4, 219.

año y en el Día de la Expiación, se debe a que el profeta contempla un ser que, a semejanza de Melquisedec, es tanto rey como sacerdote. En Cristo converge todo el sistema de culto y de gobierno de Israel. El no es sólo el sumo sacerdote, ni tampoco únicamente el sacerdote común, sino también el Hijo de David, linaje éste que le permite, a semejanza de Melquisedec, ser tanto sacerdote como rey (Heb 7:2-3,14-28). Su trono es un "trono de gracia" (Heb 4:16), y culminará con el establecimiento de su "trono de gloria" (Mt 25:31), una vez "que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies" (Heb 10:13).

E. de White y la tipología de las vestiduras sacerdotales.

El contraste entre las regias vestiduras del sumo sacerdote y las del sacerdote común, así como las de blanco lino del Día de la Expiación, no fue pasado por alto por E. de White. Según su descripción, "el hábito del sacerdote común era de lino blanco tejido de una sola pieza. Se extendía casi hasta los pies, y estaba ceñido en la cintura por una faja de lino blanco bordada de azul, púrpura y rojo..."92

"Las vestiduras del sumo sacerdote eran de costosa tela de bellísima hechura, como convenía a su elevada jerarquía. Además del traje de lino del sacerdote común, llevaba una túnica azul, también tejida de una sola pieza... El efod no tenía mangas, y en sus hombreras bordadas con oro, tenía engarzadas dos piedras de ónix..."93 "Sobre el efod estaba el racional...Era de la misma tela que el efod. De forma cuadrada, medía un palmo, y colgaba de los hombros mediante un cordón azul prendido en argollas de oro."94

"La mitra del sumo sacerdote consistía en un turbante de lino blanco, que tenía una plaquita de oro sostenida por una cinta azul, con la inscripción: 'Santidad a Yahvé.' Todo lo relacionado con la indumentaria y la conducta de los sacerdotes había de ser tal, que inspirara en el espectador el sentimiento de la santidad de Dios, de lo sagrado de su culto y de la pureza que se exigía a los que se allegaban a su presencia."95

Las ropas regias "cubrían al sacerdote con gloria y hermosura, y mostraban la dignidad de su oficio. Vestido con ellas, el sacerdote se presentaba a sí mismo como un representante de Israel, mostrando por sus vestidos la gloria que Israel debía revelar al mundo como pueblo elegido de Dios."96 Ellas representaban también "el carácter del gran antitipo, Jesucristo."97

Las ropas del sacerdote común no carecían, por otro lado, de significado y hermosura98 (cf.Ex 28:40). Revelaban el sagrado oficio del sacerdote,99 y

92pp,362.
93 PP.363.
94 pp,363.
95 PP.364.
96 E.G.WHITE, "The Price of our Redemption," en *Youth's Instructor* XLVIII, 23 (June 7, 1900), 178.
97 *ibid.*
98 DTG.705 (DA,756).
99 PP,364(488); SR 179; 4 T 160.

tipificaban la justicia inmaculada de Cristo.100 Dios le dio a Moisés el modelo de las mismas,101 y se exigía gran cuidado en su preparación y uso.102

No obstante la santidad de ambas vestiduras, el contraste tenía, según E. de White, un significado tipológico definido, especialmente cuando Aarón se presentaba con ellas. "Así como el sumo sacerdote ponía a un lado su traje pontifical y oficiaba revestido con el traje de lino blanco de un sacerdote común, así también Cristo se despojó a sí mismo, tomó la forma de un siervo y ofreció sacrificio, siendo él mismo ei sacerdote y la víctima."103

Ella vio también a Jesús, luego de terminar su ministerio en ei lugar santo del santuario celestial, revistiéndose "de preciosas vestiduras," con las que "penetró tras el segundo velo."104 No dice que se despojó entonces de sus ropas sacerdotales, sino únicamente que se revistió con "un pectoral de curiosa labor...que refulgía como diamantes," y en donde "se ampliaban unas letras que parecían nombres escritos o grabados..."105 También vio su manto o túnica en cuya "orla inferior...ostentaba en alternada sucesión una campanilla y una granada."106

En otra visión escuchó "el tintineo de las campanillas de su túnica" cuando salió del lugar santísimo al finalizar su ministerio en ese lugar.107 vio entonces a Jesús detenerse "en el departamento exterior del santuario celestial," de donde fueron asignados los pecados confesados mientras él estuvo en su interior, "a Satanás, originador del pecado," para "sufrir su castigo."108 "Entonces" vio "que Jesús se despojaba de sus vestiduras sacerdotales y se revestía de sus más regias galas. Llevaba en la cabeza muchas coronas, una corona dentro de otra. Rodeado de la hueste angélica dejó el cielo."109 En otro lugar dice, además, que se puso ropas de venganza al concluir su obra sacerdotal.110

La descripción que E. de White hace referente al significado y a la tipología de las ropas sacerdotales cumplida en Jesús, es, pues, consistente para con ia Biblia y para consigo misma, a lo largo de todas sus declaraciones.m Es obvio que mediante estas visiones, Dios quiso indicar que al terminar Jesús su

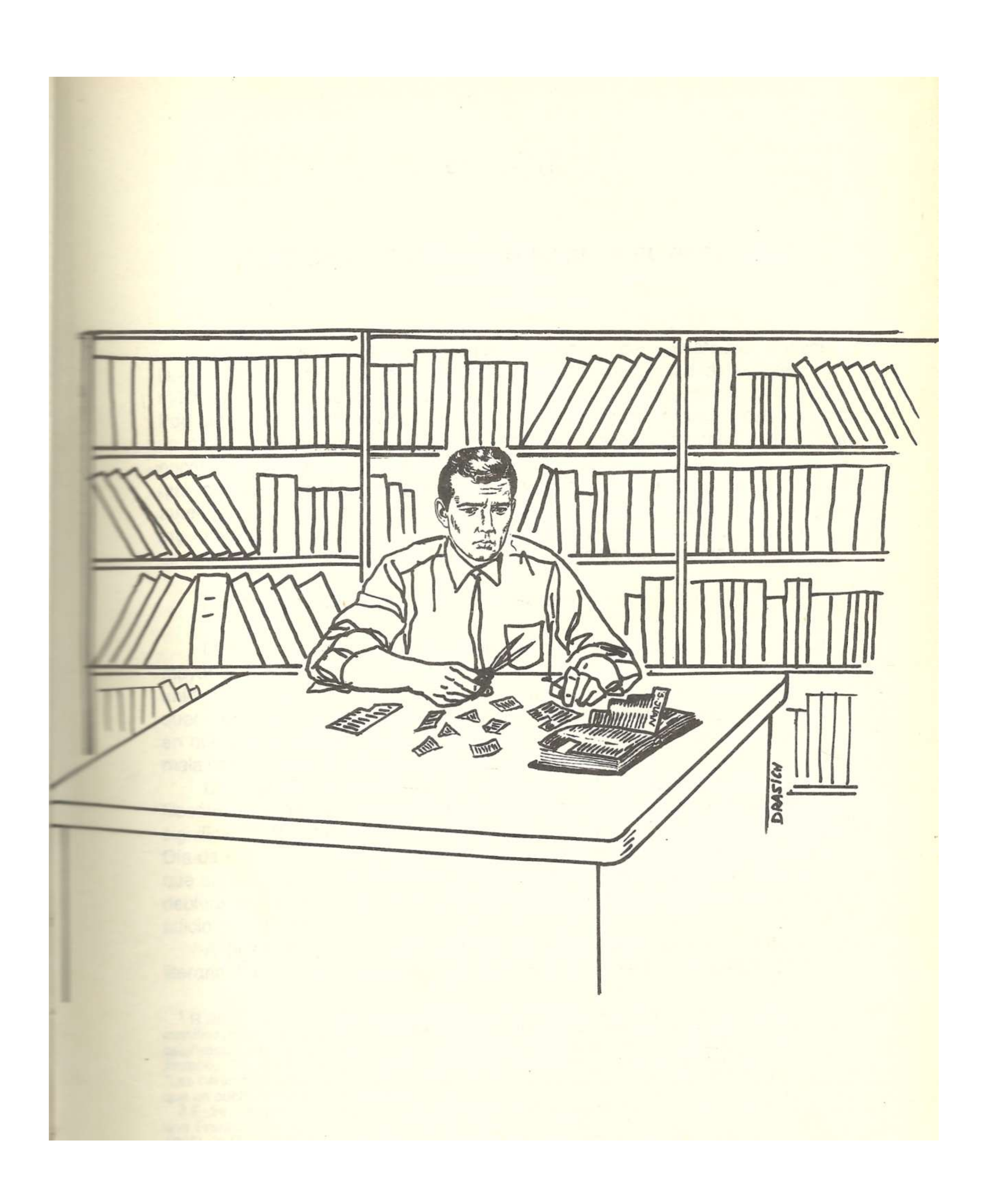
100 4J 121-121.
101 5 BC 1104.
102 2 T 612. Es de sumo valor notar también el contraste que ella hace entre las cortinas del atrio y las del interior del santuario. "La entrada a este recinto...estaba cerrada con cortinas de riquísima tela hermosamente trabajadas, aunque *inferiores* a las del santuario," PP.359.
103 HAp,27 (AA,33); I BC 1111; DTG, 16 (DA,25). Según su enfoque tipológico, todo lo que se efectuaba en el atrio, Jesús lo cumplió en su ministerio terrenal. Las otras dos etapas cumplidas en el lugar santo y santísimo respectivamente, las ha estado cumpliendo desde entonces, hasta que regrese de nuevo a buscar a ios suyos. Véase ri.111.
104 PE(EW),251.
105 PE(EW),251.
106 PE(EW),36,55,251.
107 PE(EW),280.
108 PE(EW),280.
109 PE(EW),280-281, 36.
110 2 T 190-191,691 (1 TT 285); 5 T 207-208 (2 TT 62).
111 Es notable observar que cuando contrasta las ropas de Jesús con las del sumo sacerdote, en uno de sus encuentros con los rabinos en el templo de Jerusalén, describe al sumo sacerdote con "sus ricas y costosas vestimentas. Sobre la cabeza tenía una tiara reluciente. Su porte era majestuoso...," DTG, 545. Esta descripción parece tener en cuenta la variación de la *Mishna,* que ubicaba los vestidos del sumo sacerdote en el exterior. Esto no debe sorprender, pues en este caso ella relata lo que ocurrió en el primer siglo, época en que se practicaba esta costumbre.

ministerio antitípico de los sacerdotes terrenales, que no usaban vestidos superiores cuando oficiaban en el lugar santo, debía dar comienzo a su ministerio más específicamente sumo sacerdotal en el lugar santísimo.

Por otro lado, al terminar su tarea en el lugar santísimo, Jesús se despoja, según su visión, de sus "vestiduras sacerdotales," para revestirse de "sus más regias galas" (Zc 3:4-5). Con esto da lugar a entender que ha terminado el tiempo de gracia para el mundo, que el santuario celestial no tiene más mediador ni intercesor (cf. Ap 22:11-12), y al mismo tiempo se indica la salvación final de su pueblo.

Que estas visiones deben ser entendidas dentro de un contexto tipológico relativo al Día de la Expiación, puede ser visto en la siguiente aplicación. "Así como el sumo sacerdote, después de realizar su servicio en ej Jugar santísimo, saíía~con sus~7opas pontificales ante la congregación que lo esperaba, así también Cristo vendrá la segunda vez revestido con las vestimentas gloriosas del blanco más puro, 'tanto que ningún lavador en la tierra los puede hacer tan blancos.' Vendrá con su propia gloria y la gloria de su Padre, como Rey de reyes y Señor de señores, y toda la hueste angélica lo escoltará en su trayecto.""! 12

112 Véase n.102. El color blanco resaltaba también en las ropas del sumo sacerdote, cuya túnica inferior "se extendía casi hasta los pies." El blanco descripto aquí es percibido en especial por el resplandor de la gloria de Cristo (cf.Mr 9:3).


S. JUAN
DRASICH

CAPITULO II

LA CRITICA HISTORICO-LITERARIA Y EL PROBLEMA HISTORICO

Un cuidadoso análisis exegético de los pasajes del Pentateuco relativos al Día de la Expiación, no nos ha hecho sentir la necesidad de recurrir a los métodos críticos que niegan la integridad del texto y su paternidad mosaica. Podría pensarse entonces que, con los resultados ya obtenidos en este estudio, un análisis crítico-literario no es necesario. Sin embargo, muchos autores han encontrado problemas para hacer encajar esta ley dentro de los relatos rituales que aparecen en los libros históricos, y por consiguiente, han negado su autenticidad. Por esta razón, será conveniente abordar ahora los principales argumentos presentados en contra de la unidad literaria de Lv 16, y en contra de su existencia en los orígenes mismos de la historia de Israel como nación.

La crítica literaria del Día de la Expiación.

El capítulo 16 de Levítico tiene un contenido litúrgico tan rico, que la mayoría de los autores modernos ha renunciado al intento de demostrar su unidad literaria. Aunque nadie parece negar la naturaleza compleja de la !ey,1 queda por ver si esto se debe realmente a razones históricas que intervinieron en diferentes períodos en la composición del capítulo, o contrariamente, a una mala comprensión de la naturaleza del ritual descripto.

Un análisis detallado de su contenido, realizado sin presuposiciones filosóficas ajenas al texto bíblico, permitió ya ver cómo en este capítulo tan significativo, todos los ritos del año se encuentran y terminan. Debjdo a que en ei Día de la Expiación culmina todo un sistema de ritos y sacrificios, es de esperar que su ritual sea más completo;¡Por consiguiente, la complejidad de la ley no debiera ser considerada como una prueba en sí misma, de que fue objeto de adiciones ulteriores.

A pesar de la tendencia general de los trabajos críticos, cierta unidad iteraría ha sido percibida en Lv 16,2 aun por muchos investigadores que

1 R.DE VAUX, *Les Institutions de l'AT?* (Ed.du Cerf, París, 1960), II, 415-416: "El ritual de Lv 16 es -aniflestamente compuesto...;" A.IBAÑEZ, *El Levítico* (Ed.Eset, Vitoria, 1974), 138: "El ritual de esta celebración resulta confuso por una acumulación de ritos que en parte puede ser un producto -.erario...;" G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus^* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1981), 228: '_as ceremonias del Día de la Expiación eran complejas..." El estilo del cap 16 "es más discursivo *zje* en cualquier otra parte del libro," etc.

2 Entre los que no rechazan la paternidad mosaica, se encuentran C.F.KEIL, *Leviticus* (Dórffing -•xJ Franke, Leipzig, 1878); D.HOFFMAN, *Das Buch Leviticus* (Verlag von M.Poppelaver, Berlín, '305), I; R.K.HARRISON, *Leviticus. An introduction and Commentary* (Inter-Varsity Press, Illinois, •980) G.J.WENHAM; G.HASEL, "Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement," en *The*

adoptan los métodos modernos que niegan su autenticidad.3 Pero debido a la creencia en una composición tardía de la ley, su unidad es vista como secundaria y posterior A Por esta razón, la gran masa de estudios que se ha acumulado desde fines del siglo pasado hasta hoy sobre este tema, ha tenido por objeto separar los pasajes que se consideran más antiguos, de los que parecen ser, en la opinión de los intérpretes, más recientes.5 Entre los trabajos teológicos realizados bajo este enfoque, pueden distinguirse once o más conclusiones generales y divergentes.

1. Los pasajes originales serían los relativos a la purificación del santuario (v.1 -4,11 b-14,16,18a,19,23,24a,25a,29a). Los que tienen que ver con la expiación del pueblo habrían sido agregados más tarde.6

2. El núcleo original de la ley habría sido el que figura en la primera parte (v.3-10). A este núcleo se agregó más tarde una explicación adicional secundaria (v.11-28)7

3. El núcleo original habría sido probablemente establecido inmediatamente después de Lv 10:1-5,12-15, en relación con las precauciones que Aharón debía tomar para entrar en el lugar santísimo (v.2). Este núcleo fue reducido más tarde a los v.1-3a, y tal vez 4,12ss,34b, con una mayor parte suprimida para introducir los ritos de purgación tomados presumiblemente de santuarios locales (v.3b,5-10). El rito habría sido expandido entonces en los v.11-28. Los v.29-34 serían una sección independiente.8

4. En el estado actual, la ley revelaría una combinación de dos leyes independientes: **(a)** v.1-4,6,11a,12,13,34b,c; **(b)** v.5,7-10,14-28. La parte final

Sanctuary and the Atonement. Biblical, Histórical and Theological Studies (Washington, 1981), 115-133. Otros comentarios de menor trascendencia son los de S.J.SCHULTZ, *Leviticus. Godamong his people* (Moody Press, Chicago, 1983); M.G.GUTZKE, *Plain Talk on Leviticus and Numbers* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1981); L.GOLDBERG, *Leviticus*2 (Zondervan Puglishing House, Grand Rapids, Michigan, 1982); CH.R.ERDMAN, *The Book of Leviticus. An Exposition* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1982).

3 J.WELLHAUSEN, *Prolegomena zur Geschichte Israels*4 (Druck Verlag von G.Reimer, Berlin, 1895), 108-110, quien especula sobre la época de composición de Lv 16, en base al hecho de que, según su análisis, no se menciona el altar del incienso. Véase sin embargo nuestra conclusión en cap 1, 51. Otros autores que no negaron su unidad literaria son E.REUSS, *Die Geschichte der Heiligen Schriften Alten Testaments* (C.A.Schwetschke und Sohn, Graunschweig, 1881), 475; A.KUENEN, *Historisch-Critisch Onderzoek naar Het Ontstaen en de Verzameling van de Boeken des Ouden Verbonds* (Academische Boekhandel van P.Engels en Zoon, Leiden, 1887), 82,86; A.DILLMANN, *Die Bücher Exodus und Leviticus*2 (Verlag S.Hirzel, Leipzig, 1880), 53. Este último autor revela una tendencia más moderada.

4 K.AARTUN, "Studien zum Gesetz über den grossen Versohnungstag Lv 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag," en *StTh34* (1980), 76.

5 El primero en rechazar la unidad literaria de Lv 16 fue OORT, en *Theologish Tijdschrift* 10 (1876), 155.

6 Esta fue la primera sugerencia planteada por OORT (1876), y fue seguido más tarde, en nuestro siglo, en los aspectos esenciales, por S.LANDERSDORFER, *Studien zum Biblischen Versohnungstag* (Verlag der Aschendorffschen Verlagsbuchhandlung, Münster, 1924), 84; G.VON RAD, *Die Priesterschrift im Hexateuch, Literarish untersucht und theologisch gewertet* (W.Kohlhammer, Stuttgart, 1934), 85. La diferencia de detalles entre estos autores, sin embargo, es considerable.

7 B.STADE, *Geschichte des Volkes Israel* (G.Grotesche Verlagsbuchhandlung, Berlin, 1888), II, 258; B.D.EERDMANS, *Das Buch Leviticus* (Verlag von A.Tópelmann (vormals J.Ricker), Giessen, 1912), 73,75.

8 A.R.S.KENNEDY, *Leviticus and Numbers* (T.C.& E.C.Jack, Ltd, Edinburgh, s/f), 110-112, 390-391.

(v.29-34), sería esencialmente anterior a ambas.9

5. La ley revelaría cuatro grados de desarrollo: (a) v.3b,5-10; (b) v.2,3a,4,11,(12b), 14-16a, 17-28; (c) v.12f,16b,25; (d) v.29-34a. Solo el primer grado de desarrollo (a) sería el original. 10

6. El capítulo revela tres grandes divisiones hechas en la ley: (a) v.2-10; (b) v.11-28; (c) v.29-34.11

7. La "expiación de los pecados dei sacerdocio y del pueblo" (v.11-15), habría sido ligada artificialmente a "una expiación del santuario" (v.16-19). A esto se habría agregado más tarde el rito dei macho cabrío vivo, y el uso de ia suerte sobre los dos animales. Un agregado posterior "que recuerda la ley de Lv 23:27-32 y comenta el ritual precedente," sería el que se encuentra al final: v.29b-34.12

8. El capítulo revelaría en su forma actual, una combinación de leyes complicadas y discordantes: (a) v.1-2a, con una ampliación esteriotipada en v.34b; (b) v.2ab-3a, conectados ocasionalmente con ios v.11b-14,23,24a; (c) v.3b,5,11ss: mezcla heterogénea en ei manejo de las ofrendas expiatorias; (d) v.6b,16-20a,17b,32-33: capa redaccionai no original sobre la expiación del sacerdocio, del santuario y del pueblo; (e) v.5,7-10,15,20b-22,26: el ritual de los dos machos cabríos; (f) v.23-28: una instrucción aislada en la conclusión del complicado ritual, probablemente de valor literario secundario; (g) v.29-31; 23:27-32a: el calendario. Todas estas combinaciones posteriores serían tan complicadas, que se cree francamente difícil poder determinarse hoy, de una manera convincente, los distintos períodos históricos en la formación de la ley.13

9. Combinación de otras cuatro divisiones: (a) v.1-4,6,12ss,23ss, sería "la parte más antigua," sin relación alguna con la fiesta de Kippur, y trataría simplemente acerca de las reglas que deben ser observadas para entrar en el lugar santísimo; (b) v.11,14,22,25-34a, revelaría una época intermedia, en donde

9 I.BENZINGER, "Das Gesetz überden grossen Versóhnungstag, Lev XVI," en *ZAW9* (1899), 65-89: W.NOWACK, *Lehrbuch der Hebráischen Archáologie* (Akademische Verlagschuchhandlung von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Freiburg, 1894), 188-190; B.BAENTSCH, *Leviticus* (Vandenhoeck und Ruprecht, Góttingen, 1903), 380-381; véase además A.BERTHOLET, *Leviticus* (Verlag von J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1901), 52; J.MEINHOLD, *Joma (Der Versóhnungstag). Text. Ubersetzung und Erklárung* (Verlag von A.Tópelmann (vormals J.Ricker), Giessen, 1913), 3; : .K.CHEYNE, Atonement, Day of," en *Encyciopaedia Biblica. A Critica! Dictionary of the Literary ooiitical and religión history the archaelogi. Geoaraphy and natura! History of the Bible* (ed.T.K.Cheyne and J.Southerland Black, London, 1899), I, 385; M.L.MARGOLIS, "Atonement, Day of," en *The Jewish Encyciopaedia* (Funk and Wagnalls Company, 1903), 288-289.

10 N.MESSEL, "Die Komposltion von Lev 16," en *ZAW*27 (1907), 11-12; véase también K.KOCH, *Die Pñesterschrift von Exodus 25 bis Leviticus 16. Eine überlieferungsgeschichtliche und :erarkrítische Untersuchung* (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1959), 92.

11 Desde un punto de vista crítico, M.LOHR, *Das Rituel von Lev 16 (Untersuchungen zum Hexateuchproblem III),* (Schriftender Konigsberger Gelehrte Gesellschaft, Geisteswiss.Klasse, Kónlgsberger, 1924), 2-7; R.RENDTORFF, *Die Gesetze in der Pñesterschrift. Eine gattungsgeschichtliche Untersuchung* (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1954), 59; K.ELLIGER, *leviticus* (J.C.B.Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1966), 202; J.R.PORTER, *Leviticus* (Cambridge University Press, Cambridge, 1976), 202. Esta estructura interna ha sido reconocida también, sin ;'scutir razones históricas, primeramente por KEIL (1878), 114-123, y un siglo más tarde por , ,'ENHAM (1979), 226.

12 R.DE VAUX, 416.

13 M.NOTH, *Das 3.Buch Mose. Leviticus*4 (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1978), 100-108. Semejante a R.DE VAUX, considera también que la expiación del santuario es un elemento secundario. Contrariamente, H.-J.KRAUSS, *Gottesdienst in Israel. Grandisseiner Geschichte des aitestestamentlichen GottesdienstesZ* (Chr.Kaiser Verlag, München, 1962), 87, considera que esa es a sección más antigua.

se establecería la purificación del santuario y los ritos típicos de expiación; **(c)** v.29-34a; 23:36ss; 25:9ss; Nm 29:7ss, habrían sido establecidos más tardíamente; (d) luego de haberse fusionado las tres leyes anteriores, se habría insertado el rito de la suerte sobre los dos machos cabríos.[14]

10. Dos hechos cúlticos fundamentales habrían sido mezclados en los v.**1-**22. De ésto derivarían "las ceremonias finales" (v.23-28) y la conclusión (v.29-34). 15

11. La ley revelaría dos grandes divisiones temáticas:

(A) v.1-17= un enfoque de expiación que es puesto en relación con el antiguo y tradicional rito de expiación individual. Esta primera división revelaría cuatro capas interiores: **(a)** v.2,4; **(b)** v.3,6,11b,14 (ritual del sumo sacerdote); **(c)** v.5,7-10 (ritual del pecado del pueblo); **(d)** v.15-17 (combinación de ambos rituales).

(B) v.18-28= compendio diferente y posterior de expiación, que es puesto en relación con la expiación anterior.[1]6

A pesar de las conclusiones tan divergentes que revelan estos análisis críticos, todos estos autores están de acuerdo en un punto: la ley fue desarrollada progresivamente como historia cúltica.[1]7 Su unidad actual es, por consiguiente, secundaria, fruto de una combinación o arreglo posterior.[1]8 El problema aparece cuando se quieren detectar cuáles fueron los elementos originales de la ley, y los momentos históricos que motivaron otras presuntas inserciones.

Tres clases de análisis.

El tipo de análisis literario que condujo a los exégetas a rechazar un carácter original integral de la ley, ha sido catalogado en tres categorías.[1]9

a) Lingüístico. Se observa, por ejemplo, el carácter indefinido de algunas palabras como *haqodeá*, "el santuario," y se las compara con expresiones correspondientes, pero más ricas, de la época del exilio babilónico (cf.Ez 41:23; 42:14).20 Este argumento, sin embargo, serviría para probar más bien la antigüedad de la ley, que una redacción tardía, pues la preocupación por dejar sentados algunos conceptos en forma más clara, fue a menudo posterior.

14 K.HRUBY, "Le Yom Ha-K¡ppurim ou Jour de l'Expiation," en *VD* 10 (1965), 48-51; véase una interpretación parecida en J.MEINHOLD, 3.

15 W.KORNFELD, *Das Buch Leviticus* (Patmos-Verlag, Dusseldorf, 1972), 104.

16 S.WEFING, *Úntersuchungen zum Entsühnungsritual am grossen Versohnungstag (Lv 16)* (Masch Diss., Bonn, 1979), 3-32. Este deporte teológico en el cual cada autor busca marcar su identidad, continúa todavía con nuevas proposiciones. Véase E.OTTO, "Fest und Freude im Alten Testament," cf.B.JANOWSKI, *Sühne ais Heilsgeschehen...,* 267, n.436; 266-271.

17 K.AARTUN, 75. Debe destacarse que este intento de agrupación general que hemos hecho no es fácil, debido a que en los detalles, difícilmente hayan dos autores que estén en un ciento por ciento de acuerdo.

18 Ibid.

19 *Ibid.*

20 *Ibid,* 77.

También se distinguen los contextos diferentes sobre los cuales algunas palabras habrían sido presumiblemente insertadas. Por ejemplo, *'anan,* "nube," aparece en el v.2 como signo de la presencia divina, típica del Pentateuco; en el v.13 aparece en relación con el incienso, algo considerado típico de la época del exilio (Ez 8:11).21 Esto, sin embargo, no es totalmente cierto, pues el pasaje de Ez 8:11 es el único pasaje del exilio usado en relación con el incienso, y no puede ser considerado como algo usual, que revelaría una época posterior. Algo semejante puede ser dicho del uso de esta palabra, "nube," como símbolo de la presencia divina. El hecho de que aparezca en la época del exilio también en relación con la gloria de Dios, prueba únicamente que su uso no fue exclusivo del Pentateuco (Nh9:19; Ez 1:4,28; 10:3; véase Is 4:5; 2 Cr 5:13,14, etc).

También se llama la atención a las combinaciones sintácticas particulares como *miqda*3 *haqodes,* "el santuario ('habitación') santo," y *'am haqahal,* "el pueblo de la congregación" (Lv 16:33), que son únicas, y se sugiere que provienen de una época posterior al exilio y a la redacción misma del código sacerdotal.[22] Esta conclusión, sin embargo, no es segura. Las expresiones idiomáticas, como es sabido, aparecen en distintas épocas, y dejan de usarse en otras. En este caso, a falta de ocurrencias adicionales que prueben lo contrario, podría sugerirse que estas expresiones idiomáticas se perdieron con el tiempo o, mejor aun, que no se las necesitó en otras descripciones posteriores.

Se alega también que algunas palabras como *'adat* (Lv 16:5), *qehal(v.* 17) y *'am* (v.15,24), tienen un mismo significado: "congregación" o "pueblo."23 Las varias combinaciones sintácticas hechas con el verbo *kipper*, "expiar," son presentadas también como evidencia del carácter compuesto de la ley.24 Incluso, la combinación *le-kapper 'alaw,* "para expiar sobre él" (v.10), ha dado lugar a pensar en un sintagma agregado posteriormente sin tener en cuenta el contexto.25 Pero, ¿debe acaso toda ley original, establecida en la constitución primitiva de un pueblo, carecer en forma absoluta de toda riqueza idiomática, y ser incapaz de definir algunos aspectos en forma más clara, mediante el uso de combinaciones sintácticas técnicas más precisas?[2]® Además, el uso del verbo *kipper en* el v.10 tiene relación con el contexto, y no necesita considerarse como un error causado por una inserción posterior.[2]?

Sumado a estos elementos de juicio, se destacan también las repeticiones lingüísticas comunes que aparecen también en otros lugares del Antiguo Testamento,[2]8 y en donde su datación tardía ha sido establecida a menudo mediante procedimientos similares.29

21 *Ibid.* Otras suposiciones gratuitas han sido también adelantadas a veces, como por ejemplo, que el término *qados* para referirse al lugar santísimo, y *'ohel mó'ed,* "tienda de reunión," para referirse al lugar santo, se encuentran únicamente en este capítulo. A.R.S.KENNEDY, 111. Véase uso de estos términos en cap 1, 35,n.40; *excursus* 1, 80-82.
22 K.HRUBY, 49; M.NOTH, 101.
23 K.AARTUN, 77.
24 *Ibid.*
25 Véase A.DILLMANN, 576; K.ELLIGER, 2-1,2-5; M.NOTH, 104; K.AARTUN, 81-82.
26 Véase el valor del uso de *kipper* con 'efy *min,* en relación con el santuario, en cap 3, 160.
27 NOTH, 101. Véase p.46.
28 K.AARTUN, 78-79.
29 A.G.BARROIS, *Manuel d'Archéologie Biblique* (ed.A.et J.Picard et Cié., Paris, 1959), II, 405:

b) De forma. Algunos autores perciben de una manera general, una división doble del capítulo. La primera que dirige la palabra a Moisés en la *tercera* persona del singular (v.1-28); la segunda que habla al pueblo en ia *segunda* persona del plural (v.29-32).30 Cambios en el uso de persona en un relato, sin embargo, no son necesariamente prueba de adiciones posteriores a un documento. Ocurre a menudo en relatos modernos que no dependen de otros documentos anteriores, ni reflejan tampoco agregados posteriores.31

También se distinguen pequeñas porciones en ei interior de estas dos grandes secciones, que quiebran, según la opinión de algunos críticos, una secuencia natural de los diferentes aspectos descriptos.32 por ejemplo, se aduce que los v.2 y 3 no se seguirían, y el v.4 separaría indebidamente los v.3 y 5.33 En otras palabras, se pretende que el autor de la ley hubiera tenido que organizar su texto de acuerdo a la lógica y gusto de los hombres de ciencia que vivieron más de dos mil años más tarde. En esto se ve claramente la tendencia tan marcada del humanismo moderno, de hacer del hombre, en este caso del intérprete del siglo XX, el centro y criterio por ei cual debe ajustarse y moldearse todo io demás.

c) De contenido. Se observa que algunas prescripciones aparecen repetidas, como por ejemplo, la indicación sobre el becerro (v.6 y 11), sobre el macho cabrío por el pecado (v.9b y 15), las ropas del sumo sacerdote (v.4 y 32), la presentación del "macho cabrío vivo" delante de Yahvé (v.7 y 10), etc. Se sospecha de esta manera, que estas repeticiones contradicen el progreso estructural de la acción ritual.34 pero, la falta de comprensión del propósito de la ley por algunos intérpretes modernos, tal como se revela por su estructura ya considerada en la sección exegética,35 ¿debe servir de base para negare! valor de tales repeticiones? En lugar de hablar de "complementos" o "tensiones," que

"Muchos críticos han intentado una clasificación cronológica de las diferentes variedades de sacrificios, a partir de la edad presumida de los documentos literarios que contienen su descripción; al mismo tiempo rechazan como interpolados pasajes relativos a ritos juzgados en desacuerdo con un contexto social e histórico que es también definido arbitrariamente. Uno permanece escépcito sobre los resultados obtenidos por este procedimiento de investigación en circuito cerrado."

30 N.MESSEL, 2.

31 Las aplicaciones de estos métodos analíticos literarios a los autores griegos clásicos como Homero, han probado ser ya desde hace mucho, inconsecuentes en sus razonamientos, y están basados en estadísticas falsas, cf.W.J.MARTIN, *Stylistic Criteña and the Analysis of the Pentateuch* (1955), 6ss. Ei mismo resultado se obtuvo en relación con la obra de Ornar Khayyan. 60 años de investigación meticulosa hicieron pensar que este autor había escrito poco de poesía, y que las poesías de poetas posteriores habían sido atribuidas a este personaje semi-legendario. Un manuscrito encontrado justo antes de 1950, sin embargo, fechado en 1207, 75 años después de la muerte del poeta, contenía 252 poesías que pertenecían a un cuerpo todavía mayor de poesías, mostrando que Ornar Khayyan fue verdaderamente un poeta de considerable estatura. A.J.ARBERRY, *The Listener* (Sept.21, 1950), 382ss. Por estas referencias, soy deudor del Dr. Siegfried Schwantes.

32 K.AARTUN, 80, considera también que los v.12-13 rompen la conección entre los v.11 y 14s., y critica a NOTH, 105, de estar en contradicción con las tradiciones del antiguo Oriente al negar esto, o bien con el modelo estructural del rito en el Antiguo Testamento (?).

33 R.DE VAUX, 86.

34 *Ibid*; K.AARTUM, 80-81.

35 véase p.42,79-80.

no necesariamente son inexplicables, se concluye ligeramente diciendo que las declaraciones mismas de la ley son contradictorias.36 La única razón posible de todo esto debía ser, según se arguye, la combinación posterior de elementos originalmente diferentes.37

Consideraciones generales adicionales acerca del método crítico-literario en su aplicación a Lv 16.

A pesar de la aceptación de los mismos principios metodológicos, la falta de acuerdo de los intérpretes no puede ser desestimada. Esta falta de acuerdo tan marcada no debe causar sorpresa, si se tiene en cuenta el carácter tan subjetivo del método.38 Aunque la composición literaria de Lv 16 es compleja, la idea de un desarrollo progresivo de la ley no puede ser aceptada sino bajo la adopción de criterios positivistas o evolucionistas de la historia.39

En efecto, aun si se admitiese que algunos detalles literarios harían pensar en la posibilidad de ciertos retoques del texto, ¿por qué eso no podría haber ocurrido desde el mismo principio, en la misma época en que tal ley fue concebida? ¿Acaso la redacción de las leyes actuales son escritas de primera intención, sin retoques posteriores hechos por una relectura del mismo autor, o de otras personas u organismos a los cuales se consulta antes de publicarlas, con el propósito de asegurarse de que no serán mal comprendidas, y que no se pasarán por alto algunos aspectos que inconcientemente podrían haber escapado al redactor original?

Aunque algunos términos y expresiones no siempre aparecen tan definidos como se quisiera, nada en el orden o arreglo literario sugiere inserciones de diferentes tradiciones, a menos que se aborde el texto con prejuicios filosóficos evolucionistas, sin ninguna base real en el contenido bíblico mismo.40 El hecho de que algunos términos semejantes figuran también en libros posteriores, no sirve de prueba tampoco para negar la autenticidad de la ley. Hoy se sabe que muchos términos usados, por ejemplo en ia antigua ciudad de Ebla (2.200 AC), fueron los mismos que utilizaron los hebreos más de mil y dos mil años después.

La falta de exactitud de algunos términos y descripciones debiera servir de prueba, no de una reorganización posterior del texto, sino del estado primitivo de la ley.41 Hoy en día, muchas leyes deben ser retocadas posteriormente con el propósito de aclarar algunos puntos que, según se descubrió después, no

36 K.HRUBY, 50; R.NOTH, 100.

37 K.AARTUN, 81-83.

38 Véase n.20. J.S.CROATTO, "L'Herméneutique Biblique en face des Méthodes Critiques: Défi et Perspectives," en *Supplements to VT* 36 (1983), 78-79: "La aspiración del exógeta...de buscar el sentido objetivo, histórico, del texto bíblico, es una ilusión. Esto por razones que nosotros, los exéaetas, hemos experimentado. Lo que se recolecta son residuos o bien hipótesis."

39 véase *excursus* 2

40 H.CAZELLES, *inlroduction Critique á l'AT (*Desciée et Cié., Paris, 1973), II, 224, admite que "el edificio sacerdotal estaba formado en su mayor parte por piedras antiguas, muy antiguas." Pero agrega: "Aunque para la mayor parte de las instituciones y expresiones sacerdotaíes se encuentran oaralelos en el 2do. milenio AC, no hay que concluir que este hecho arruina la teoría documentaría..." (?)

41 Véase *excursus* 1, 75-76.

quedaron suficientemente claros en la redacción original. Este no es el caso aquí, y por esta razón, algunos autores modernos ven falta de claridad en algunos pasajes, lo que prueba el alto respeto que los copistas posteriores tuvieron por el texto.42

Referente al arreglo estructural de Lv 16, debe decirse que no es inusual en la Biblia. La introducción y la declaración del propósito del ritual a describir, es común en el libro de Levítico (cf.11:1-2; 13:1-2; 14:1-2,etc).43 El estilo que consiste en abordar con más detalles lo que acaba de ser brevemente bosquejado, se percibe también en otros lados (comparar Dt 27:2-3 con v.4-8: detalles).44 Los poemas hebraicos en general, abundan en un estilo en el que sentencias complementarias o sinónimas repiten de otra manera lo que acaba de expresarse en la frase anterior.45 En fin, "la sección final (v.29-34) contiene también un sumario de los rituales principales (v.32-33), análogo a los que se encuentran al final de los capítulos 11,13,14 y 15" de Levítico.46 Nada, pues, en el orden del capítulo, sugiere la intervención de diversas tradiciones que atenían contra su unidad literaria.

La autenticidad histórica del Día de la Expiación ha sido negada, no solamente por análisis literarios de esta naturaleza, sino también por consideraciones exclusivamente históricas. Debido a que no aparecen referencias directas al Día de la Expiación en los libros históricos de la Biblia, se ha interpretado este hecho como prueba de su no existencia. Un análisis histórico es ahora necesario, no sólo para verificar la solidez o debilidad de la crítica histórica en este punto, sino también para conocer las razones de semejante silencio.

La crítica histórica del Día de la Expiación.

La mayor parte de los autores modernos considera que el Día de la Expiación vino a la existencia después del exilio babilónico. Este exilio habría traumatizado la conciencia de los judíos a tal punto que, mediante un ritual excesivamente expiatorio, habrían tratado de evitar una nueva catástrofe nacional.47 Siendo que hoy se poseen evidencias bíblicas y extrabíblicas que permiten probar, al menos, que no habría nada de insólito en la existencia de la ley del Día de la Expiación en épocas más remotas, se sugiere que el rito estaba

42 Este principio es reconocido umversalmente por la crítica textual. G.L.ARCHER, *A Survey ofOld Testament Introductiorfi* (Moody Press, Chigado, 1978), 58.
43 G.J.WENHAM, 228.
44 *Ibid.*
45 Este estilo, llamado "paralelismo sinónimo" (Gn 4:23-24; 49:2; Js 10:12; Sal 19:8; 78:10-11; Prov 2:6; Is 1:18), "antitético" (Je 5:31; Sal 1:6; Prov 14:1; 15:1; 19:12) o "sintético" (Is 55:6-7), según el caso, ¿no podía también haber sido usado de una manera general para registrar o describir las narraciones y ceremonias del Pentateuco? El esfuerzo por descubrir diferentes niveles de composición en los complementos repetitivos o sinónimos del texto, podría ser mejor explicado como un estilo literario. Véase n.44.
46 K.ELLIGER, 202.
47 A.IBAÑEZ ARANA, 138: "El ritual de esta celebración...procede de un ansia insaciable de expiación, propia de la época tardía, en que las desgracias causaron en el pueblo una conciencia de impureza y pecado que lo agobiaba;" S.TERRIEN, *The Elusive Presence* (ed.R.N.Anshen, Harper & Row Publishers, San crancisco, 1978), 397.

fundado sobre costumbres muy antiguas. Tales costumbres, según se aduce, habrían sido reunidas y elaboradas en un solo cuerpo más tarde,48 después dei Exilio .49

Argumentos negativos.

Todas las evidencias históricas contrarias al emplazamiento pre-exílico del Día de la Expiación, están basadas en "argumentos de silencio."50 Se dice, por ejemplo, que este día no aparece en los códigos considerados por los críticos como más antiguos, de Ex 23 y 34, ni tampoco en el de Dt 16.51 Estos códigos se los considera más antiguos porque no poseen todo el calendario completo de fiestas que aparece en Lv 23. Pero este argumento es uno de los más débiles, como es admitido aun por muchos críticos, pues estos códigos no tienen el propósito de exponer exhaustivamente todas las fiestas hebreas, sino únicamente las fiestas de peregrinación al templo.52 Como el Día de la Expiación no tenía esta característica, no había razón de incluirlo en estos pasajes.

Las celebraciones del séptimo mes.

La primera vez que aparecen en los libros propiamente históricos, celebraciones especiales en el *séptimo* mes, es en la época del rey Salomón, y no se menciona el Día de la Expiación.53 Los textos hablan de dos semanas de fiesta,54 que incluían el décimo día de este mes séptimo (1 R 8:65; 2 Cr 7:9), y a pesar de eso, no se lo menciona. Esto se debe a que la dedicación del templo ("el medio del patio": 1~R 8:64; "el altar": 2 Cr 7:9), ocupó el lugar de la celebración del Día de la Expiación.55 En lugar de reconsagrarlo en un solo día, se lo hizo durante toda la semana que correspondía a la fecha de Kippur, pues la consagración de los lugares de culto duraba en general, una semana (Ex 28:37;

48 G.B.GRAY, *Sacrifice in the Oíd Testament. Its Theory and Practice* (Clarendon Press, Oxford, 1925, 312; véase H.J.KRAUS, 86-87.

49 G.B.GRAY, 308: "Tan pronto como fue aceptada la teoría de que el Código Sacerdotal es de origen post-exílico, la teoría del Pentateuco mismo de que el Día de la Expiación fue una institución de antigüedad mosaica llegó a ser insostenible..."

50 El peligro de usar estos argumentos de silencio ha sido enfatizado a menudo. Por ejemplo, W.MOLLER, Atonement, Day of," en *ISBE,* 1980, 327. Este autor da ejemplos que muestran cuán cuidadosamente debe manejarse el argumento del silencio, si no se quiere "llegar a resultados no confortables." Recientemente, K.AARTUN, 95. G.F.OEHLER, *Theologie des Alten Testaments*3 (Druckund Verlag von J.F.Steinko, Stuttgart, 1891), advirtió ya en el siglo pasado en contra del uso del argumento del silencio en el Día de la Expiación.

51 K.HRUBY, 54; cf.S.LANDERSDORFER, 69-70.

52 G.B.GRAY, 309; véase también J.MILGROM, "Day of Atonement as Annual Day of Purgation in Temple Times," en *EJ,* V, 1387.

53 Véase S.LANDERSDORFER, 71; H.KRAUSS, 70, quien piensa que la fecha del décimo del mes había sido ya abandonada. J.MILGROM, 1387, contrariamente, piensa que este día fijado para el diez de Tishri, no existía aún, y sugiere para su introducción una época posterior. Todas estas conclusiones revelan la ignorancia de estos autores del propósito del Día de la Expiación, y de sus ritos expiatorios. Véase más detalles en cap 3, 140-142.

54 La dedicación del templo de Salomón fue ligada a la fiesta de los tabernáculos, de tal forma que a veces el cronista informa el evento simplemente por la expresión: "la fiesta" (1 R 8:2; 2 Cr 5:3). Sólo al final del relato subraya la diferencia entre "la dedicación" y "la fiesta," para destacar las dos características fundamentales que tuvieron estas dos celebraciones (2 Cr 7:9; cf. 1 R 8:65).

55 G.F.OEHLER, 510.

cf.Lv 8:15,33-35; Ez 43:25-27).56

Los ritos del Día de la Expiación no eran, pues, necesarios en esta oportunidad. No se proyectaba purificar un santuario contaminado durante el año transcurrido. Más aun, el arca y el tabernáculo no se encontraban en el mismo lugar desde hacía bastante tiempo, desde el día en que los dos hijos de Samuel la quitaron del tabernáculo de Moisés que se encontraba en Silo (1 Sm 4:4; 2 Sm 6:2-4,9-12). Posteriormente, a la espera de la construcción del templo, David le levantó una tienda en su ciudad (2 Sm 6:17). El tabernáculo de Moisés y su altar, sin embargo, se encontraban en el lugar alto de Gabaón (1 Cr 21:29-22:1).57

Mientras que el tabernáculo servía como lugar de culto, en virtud del altar exterior que había en él y del sacrificio que allí se realizaba, el arca era un símbolo de la presencia divina ante la cual se consultaba la voluntad de Dios (2 Sm 7:6; 1 Cr 17:5; 1 Sm 14:18)58 Esto prueba más enfáticamente aun, que las prescripciones mosaicas estaban parcialmente interrumpidas, esperando su total restauración en la inauguración del templo estable que construyó Salomón.59

Siempre en el *séptimo* mes, pero en el contexto del retorno del exilio, se encuentra la mención del restablecimiento del altar exterior y la celebración de la fiesta de los tabernáculos (Esd 3:1-4), pero el Día de la Expiación tampoco es mencionado.60 Nuevamente este silencio es fácil de explicar, debido a que el propósito no fue el de cerrar un culto ininterrumpido precedente, sino el de comenzar los servicios religiosos que habían sido cortados muchos años antes, cuando el templo fue destruido y los israelitas fueron llevados en cautiverio. Por esta razón estos servicios litúrgicos fueron celebrados sobre el altar exterior (véase también Ez 43:13-27). El templo mismo estaba aún en ruinas. ¿Cómo, pues, podía celebrarse el ritual del Día de la Expiación?

Algunos años más tarde aparecen descriptas de nuevo algunas actividades de culto en el *séptimo* mes, y la mención del Día de la Expiación una vez más está ausente (Neh 8 y 9).61 En esta oportunidad, no solamente el primer día del séptimo mes y la fiesta de los tabernáculos son mencionados (Neh 8:2,14-18), sino aun un ayuno especial fijado para el día 24 del mes (Neh 9:1). Esto ha sido tomado como la prueba más contundente para probar que el Día de la Expiación

56 Véase cap 3, 198. La consagración del altar era hecha simultáneamente y por el mismo rito que la consagración del sacerdocio. En Nm 7 encontramos otra dedicación del altar efectuada posteriormente por los príncipes representativos de cada tribu de Israel (v.2,10), y esta dedicación duró doce días, conforme al número de las tribus, un día por cada tribu.

57 R.E.FRIEDMAN, "The Tabernacle in the Temple," en *Bib.Arch.* 43 (1980), 345-346.

58 También se consultaba la voluntad de Dios mediante los *Urim* y *Tumim,* y ei efod que llevaba el sumo sacerdote. Véase cap 1, 44; *excursus* 1, 79.

59 Esto explica también por qué se levantaron otros altares mientras tanto (1 Sm 7:15-17; 14:35, etc). Los oficios del culto se habían en cierta medida desintegrado, y esperaban el momento en que se centralizasen otra vez para volver a cumplirse todas las ceremonias.

60 Aun aquellos que niegan que la existencia del Día de la Expiación fue anterior al exilio babilónico, no ponen mucho énfasis en Esd 3:1-6 como prueba básica de su argumento. Cf. W.MOLLER, "Atonement, Day of," en *ISBE* (1980), I, 327.

61 Este es el argumento considerado de mayor valor, pues todos los autores que niegan la autenticidad del Día de la Expiación lo utilizan. Un ejemplo entre muchos es ei de E.AUERBACH, "Neujahrs-und Versohnungs-Fest in den Biblischen Quellen," en *VT8* (1958), 342: "¿Por qué no se escogió entonces sencillamente la fiesta del Día de la Expiación que se celebraba el 10 de Tishri? Manifiestamente, porque aún no existía." Para AARTUN, 95, este silencio tampoco es aquí prueba concluyeme o decisiva en contra de la existencia de la fiesta.

no existía entonces, pues se argumenta que de haber existido, hubiese tenido que celebrarse. Pero esta conclusión es también superficial, porque no tiene en cuenta la situación histórica diferente por la cual estaba pasando Israel.

En primer lugar, ¿por qué fue indicado un día especial de ayuno para el final de la fiesta de los tabernáculos, y no para el día décimo, como hubiese sido normal si la ley del Día de la Expiación existía ya? El relato sugiere varias razones. El orden del culto no se había reestablecido plenamente aún, y había cierta confusión con respecto a las responsabilidades y procederes que debían ser cumplidos. Tal vez la mayor parte de los sacerdotes había olvidado o perdido la costumbre de leer el hebreo. O ignoraban muchos aspectos de la ley, o esperaban simplemente la autoridad de un escriba de la talla de Esdras para interpretarla y reintroducir las otras actividades del templo que todavía no se habían puesto en práctica. En este sentido, es muy probable que la reinstalación del culto haya sido progresiva, a medida que cada uno aprendía la ley y su papel personal activo en lo que había sido ordenado.

Pero, ¿por qué entonces se transfirió el ayuno ai día 24, si todavía contaban con ocho días de tiempo para prepararse? Evidentemente los dirigentes religiosos de Israel, en acuerdo con los jefes de familia, se dieron cuenta de que el pueblo en general no estaba preparado para arrepentirse plenamente de sus faltas, y para aceptar las ordenanzas divinas que ignoraban.62 En este sentido, la fiesta de los tabernáculos que reunía al pueblo en derredor dei templo durante siete días, era una ocasión propicia para instruirlo que ni Esdras ni ios principales del sacerdocio iban a desaprovechar (Neh 8:18).

Entonces el ayuno y el arrepentimiento podían ser concientemente realizados, como lo prueba Neh 9:2: "Y ya se había apartado la descendencia de Israel de todos los extranjeros; y estando en pie, confesaron sus pecados..." Una reforma debía tener lugar para que el arrepentimiento fuese aceptado por Dios. Pero más aun, "leyeron el libro de la ley de Yahvé su Dios la cuarta parte del día, y la cuarta parte confesaron sus pecados y adoraron a Yahvé su Dios" (v.3). El pueblo entero debía ser bien instruido antes de poder ser conducido a un verdadero y genuino arrepentimiento. Este pasaje, pues, no prueba la no existencia de la ley del Día de la Expiación como asignada al décimo día del mes séptimo. De hecho, ni antes ni después se celebró semejante ayuno seguidamente de la fiesta de los tabernáculos.

Hay aun dos razones más por las cuales el Día de la Expiación no es mencionado, y que hacen pensar que realmente no fue observado en tal ocasión. Los ritos de Lv 16 no fueron establecidos para iniciar o restablecer un culto interrumpido por la apostasía, sino para purificar el santuario de los

62 El libro de la ley que fue leído al pueblo en el primer día del mes, fue el libro de Deuteronomio que contenía las bendiciones de la obediencia (Dt 28:1-14; cf.Lv 26:3-13; Dt 7:12-24), las maldiciones de la desobediencia (Dt 28:15-68; cf.Lv 26:14-46), y las condiciones para la restauración (Dt 30), como el llanto del pueblo lo sugiere (Neh 8:9-11; cf.Dt 31:16-29). Fue el "libro de la ley de Moisés que Yahvé había dado a Israel" (Neh 8:1). El segundo día, únicamente los líderes de Israel, entre los cuales se encontraban los sacerdotes y levitas, se reunieron para aprender "las palabras de la ley," "la ley que Yahvé había ordenado por mano de Moisés" (Neh 8:13-14). El contexto sugiere que esta ley fue la ley de Levítico en especial, pues la indicación de morar en cabanas durante la fiesta de los tabernáculos (Neh 8:14-15), no se encuentra sino en Lv 23:40-43.

pecados que habían sido transferidos durante el año al lugar santo, mediante la sangre de los sacrificios. No hay ningún registro de que esto se haya estado cumpliendo, y las evidencias parecen ir en sentido contrario, pues aun la fiesta de los tabernáculos no era recordada (Neh 8:13-14). Parece evidente, por consiguiente, que el ayuno señalado para el día veinticuatro responde a la convicción de los promotores del reavivamiento, de que no correspondía celebrarse un ayuno como el indicado para el Día de la Expiación, sino otro ayuno y con características diferentes.

El nuevo templo, por otro lado, carecía de ciertos elementos básicos para el desarrollo normal del ritual expiatorio del Día de la Expiación. La nube que envolvía la gloria de Dios no había descendido sobre él, santificándolo con la presencia divina. La vacilación para comenzar a celebrar un día de tal envergadura puede haberse intensificado, además, por la ausencia del arca en su templo.63 No hay que olvidar que éste era justamente el lugar sobre el cual el acto central de los ritos de expiación debía ser cumplido. Aunque más tarde los ritos de este día se efectuaron sobre una gran piedra que se colocó en su lugar,64 era necesario un hombre de autoridad religiosa como la que evidenció Esdras para dar las indicaciones suplementarias que requerían las nuevas circunstancias.

Las celebraciones del primer mes.

Otros hechos históricos dan cuenta de un acto ritual hecho por el santuario y el pueblo, al comienzo del año en la primavera (2 Cr 29:3,17; Esd 6:15,19).65 Estos sucesos fueron enmarcados dentro del período del comienzo del año religioso, y las circunstancias fueron también diferentes. En la época de

63 El *Talmud de Babilonia,* Yoma 52b; Horayot, 12e; y el *Talmud de Jerusalén,* Shequalim, VI, I, etc., basados en 2 Cr 35:3, pensaron que el arca había sido escondida por Josías. Basándose en declaraciones midrásicas, dijeron también que el arca fue tomada en el exilio babilónico, *Talmud de Babilonia,* Yoma 53b. 2 Mac 2:4-5 menciona el arca, el altar del incienso y la tienda de reunión, como habiendo sido escondidos por Jeremías en la montaña en donde Moisés había sido enterrado (cf. Ap de Baruch 6:7-10; Bemidbar Rabbah 15:7). Otros autores modernos han mencionado otros momentos para la desaparición del arca, cuando la institución del reinado no había sido todavía interrumpida (cf. 1 R 14:26; 2 R 14:14; 24:13). Véase M.HARAN, *Temple and Temple-Service in Ancient Israel. An Inquiry into the Character of Cult Phenomena and the Histórical Setting of the Príestly School* (Clarendon Press, Oxford, 1978), 276-281. Este autor piensa que el arca desapareció en la época de Manasés. Pero los pasajes mencionados de la época de los reyes muestran más bien que el temor de que ocurra con el arca algo semejante a lo que ocurrió con ella en la época de los hijos de Elí, hizo que ei intento de esconderla en sus momentos de mayor apostasía no fuese un caso único. Algo seguro y aceptado por todos, es que el arca no se encontraba más en el templo después del Exilio.

64 *Mishna,* Yoma 5:2: "Desde que el arca fue quitada, había en su lugar una piedra del tiempo de los profetas antiguos que se llamó Setya, y se elevaba de la tierra tres dedos: fue sobre ella que se depositaba (el incensario)." Por una traducción francesa de estos textos rabínicos, véase J.BONSIRVEN, *Textes Rabbiniques des deux premiers siécles chrétiens* (Roma, 1955), 225.

65 La incomprensión del verdadero propósito del Día de la Expiación se ve de nuevo en el razonamiento que algunos autores modernos hacen en relación con este pasaje. Un caso típoco es el de J.MILGROM, "Day of Atonement," en *EJ,* V, 1971, 1387: "...si la purificación del templo de Ezequías es auténtica (2 Cr 29:15ss), es difícil explicar la razón por la cual el ritual es totalmente diferente del prescripto en Lv 16, a menos que sea conjeturado que, para entonces, el ritual de Lv 16 estaba ya fijado para el Diez de Tishri, y Ezequías, que deseaba tener un Templo puro para la época de la Pascua, hubiese improvisado un ritual propio" (cf.2 Cr 29:24).

Ezequías se trató de un restablecimiento del culto (2 Cr 29:3,6-7,35b). Esta es la razón por la cual los ritos de sacrificios se parecieron a los indicados para las nuevas lunas y las fiestas en general (Nm 28-29), y para la dedicación del altar (Nm 7, 28-29; 2 Cr 29:21-24,35b). En la época de Esdras se registra ia dedicación de la casa divina en ocasión de su reconstrucción, y los sacrificios oficiales son del mismo tipo que los que se efectuaron en tiempo de Ezequías (Esd 6:16-17).66

En estos dos casos, no correspondía tampoco efectuar ritos semejantes a los de Lv 16. El propósito de las ceremonias no era el de cerrar un ritual normal que había sido efectuado durante el año precedente. La apostasía había llevado al pueblo al borde de la ruina. Las puertas del templo se habían cerrado, y no se ofrecían más sacrificios desde hacía ya varios años (2 Cr 28:24; 29:3,6-7). ¿Cómo podía esperarse, entonces, que se efectuasen ritos semejantes a los del Día de la Expiación, si el santuario no había sido contaminado por la sangre de los sacrificios del año precedente?67

Es interesante notar que antes de ofrecer los sacrificios sobre el altar exterior en la época de Ezequías, el sacerdocio se santificó y limpió *(thr)* durante una semana, y el santuario fue santificado igualmente durante otra semana (2 Cr 29:12-17). Algo semejante ocurrió en la purificación inaugural del sacerdocio y del tabernáculo del desierto (Ex 29:35-37; Lv 8:14-15,33-35). En aquella oportunidad, estos ritos de purificación inicial que se efectuaron durante toda una semana, fueron seguidos por los actos inaugurales del culto (Lv 9:1), y se indicó un macho cabrío en sacrificio por el pecado (v.3). Esto es lo que hizo más tarde también Ezequías (2 Cr 29:23-24).

Ezequías agregó, además, los holocaustos típicos de las fiestas (v.21-22), debido a que estaban en el período de! año correspondiente a la fiesta de los panes sin levadura (2 Cr 29:17; cf.Nm 28:19,24). Esdras usó más tarde los mismos animales en la dedicación de la casa de Dios (Esd 6:16-17), porque esto había sido indicado también ya en la época mosaica para la dedicación del altar (Nm 7).

Pero llama la atención el hecho de que en la santificación y limpieza de toda una semana del sacerdocio y del santuario en la época de Ezequías, no se mencionan sacrificios (2 Cr 29:15-19). Se sacó del templo toda la inmundicia que se acumuló por su desuso durante tanto tiempo (v.16), y se repararon los utensilios que rompió el impío rey Acaz (v.19).

Debe recordarse que todo lo que había sido santificado con el aceite de la unción, jamás se volvía a ungir. La santificación inaugural efectuada mediante sacrificios durante una semana, tampoco fue nunca repetida sobre objetos ya consagrados.68 La inclusión de sacrificios en esta santificación o separación

66 Esta dedicación de la casa de Dios, tuvo lugar entre "el tercer día del mes de Adar (Esd 6:15) - duodécimo mes- y la celebración de "la Pascua el decimocuarto día del primer mes" (v.19), lo que la pone en relación aun más estrecha con la reparación del templo y el restablecimiento del culto bajo Ezequías, y en alguna medida también, con Ez 45:18-20.
67 Este principio se considerará más detenidamente en el siguiente capítulo.
68 En el Día de la Expiación se reconsagraba el altar exterior para los servicios de un nuevo año, pero ese rito formaba parte de los ritos de clausura del año anterior, y se realizaban en el mismo día,

especial del lugar y de los objetos del culto, durante la semana inicial, hubiera roto este principio. Los sacrificios efectuados una vez que se cumplió la semana de santificación del templo, no tuvieron el propósito de inaugurar un templo nuevo, sino de restablecer "el servicio de la casa de Yahvé" (2 Cr 29:35b). Esta es la razón por la cual los sacrificios se efectuaron en un solo día, no durante una semana entera. No puede, pues, decirse que no se conocían "los ritos de purificación" que Moisés había establecido en el santuario porque no existían entonces (véase 2 Cr 30:18-19).

Algunos ritos detallados en estos pasajes históricos, no se cumplieron ai pie de la letra debido a ¡a resistencia y demora de muchos sacerdotes para santificarse (2 Cr 29:34). La pascua misma debió celebrarse en el segundo mes, en lugar de festejársela en el primero, como lo indicaba la ley (2 Cr 30:2-3; cf. Nm 9:6-11). Por mucho tiempo no habían podido celebrarla "ai modo que está escrito" (2 Cr 30:5), y la mayoría del pueblo no se había arrepentido (v.6-9). La invitación posterior de volver a adorar a Yahvé, como sin duda lo fue también el relato de la restauración de los servicios del culto, fueron motivo de risa y de burla (v.10), y sólo unos pocos de las otras tribus se humillaron para venir y celebrar la pascua en Jerusalén. Muchos fueron purificados recién un mes más tarde del restablecimiento del culto (v.14-19), etc.

Todas estas anomalías permiten entender mejor la razón por la cual las ceremonias que se practicaron, no fueron en todo idénticas a las indicadas en el Pentateuco. Las circunstancias eran otras. A pesar de lo nuevo de la situación, y de la apostasía que había reinado precedentemente, los organizadores de estas ceremonias captaron el sentido de la ley, y fueron capaces de restaurar el santuario y el culto sin romper los grandes lineamientos y orientaciones que la ley misma había prescripto.

Con este antecedente de Ezequías puede entenderse mejor el anuncio posterior de Ezequiel, de una purificación especial de la casa de Dios (Ez 45:18-20). El rito indicado por Ezequiel para el primero y el séptimo día del primer mes del año,69 en el nuevo templo prometido, no sería algo insólito o fuera de serie. La experiencia de Ezequías, vivida también en la primera parte del año, era ya un antecedente importante que podía servir para destacar el valor de una purificación inicial especial, realizable antes de dar comienzo a las fiestas anuales.

El carácter inaugural de esta prescripción se destaca en especial, en la declaración de cumplir el mismo rito en el primer y séptimo días del primer mes, con lo que se completaba un período semanal de consagración semejante a ios otros casos de santificación del sacerdocio y del altar (Ex 29:35-37; Ez 43:25-

no durante una semana. Véase cap 1, 53,56.

69 Algunos autores retoman la sugerencia de la versión de los LXX, y ven en este texto una doble prescripción para la purificación del santuario, en el primer día del primer y séptimo mes. Esta inferencia parece, sin embargo, romper la estructura de la perícopa que prescribe seguidamente ciertos detalles que corresponden a la primera semana de las fiestas del año litúrgico (Ez 45:21-24), y finalmente, otras indicaciones para la última semana de fiestas al concluir el calendario mencionado. G.F.OEHLER, 513 argumenta que el hecho de que no se mencione el Día de la Expiación en estos pasajes de Ezequiel, prueba que la traducción de los LXX es errónea, y que debe entenderse "el primero y el séptimo de Nisán..."

27). Estos sacrificios mencionados por Ezequiel, no debían efectuarse todos los días de la semana, sino sólo el primero y el séptimo días del primer mes.

Esta indicación de Ezequiel no parece señalar un ritual repetible de año en año, sino un acto único, con el propósito de introducir el programa cúltico general del año, en el día de la inauguración del nuevo templo. En las prescripciones del cap 43 no se le había indicado a Ezequiel ia época del mes en que el altar y el sacerdocio serían consagrados. Ahora, al anunciar la apertura del calendario litúrgico, el profeta lo introduce precisando no sólo la época del año en que se hará la purificación inaugural, sino también una indicación ritual adicional que iniciaría la semana y la concluiría.

El hecho de que el animal elegido fuese un becerro, hace pensar en un acto de consagración especial dei sacerdocio, semejante a la prescripción adicional que dio Moisés cuando, al concluir la consagración del sacerdocio y del altar, indicó otro sacrificio para el sacerdocio ante la inminencia del descenso de la gloria de Dios (Lv 9:1-2,8-14). Este sacrificio antecedió al sacrificio de consagración del pueblo (v.3-4,7,15-24).

Ezequiel parece revelar un contexto semejante. Ya había anunciado que la gloria de Dios iba a descender sobre el nuevo templo, una vez que fuese concluido (Ez 43:1-9). Luego del becerro ofrecido especialmente por el sacerdocio y la casa de Dios, indica el ofrecimiento de otro becerro por el pecado que el príncipe debía traer no sólo para sí, sino también para el pueblo. Esto debía tener lugar al final de la segunda semana, en ocasión de la pascua, y contrariamente a lo que se ha pensado, el sacrificio aludido no es el de la pascua, sino un sacrificio especial de consagración para todo el pueblo (Ez 45:21-22; cf.Lv 4:13-21).

Ezequiel no puede, pues, servir de base clara para extraer una conclusión definitiva sobre lo que existía antes o no existía todavía.70 Por ejemplo, él no menciona el cordero acostumbrado de la pascua, así como tampoco la fiesta de las semanas que se celebraba, como es reconocido por todos, antes del exilio.71 Esta purificación especial de la casa de Dios no tenía, además, ninguna relación directa con el Día de la Expiación. Los ritos de purificación anunciados no debían efectuarse en los lugares interiores del santuario, sino en el patio. Su significación no tiene tampoco los mismos alcances como para justificar una comparación histórica con la fiesta de Kippur.

Es por esto que un autor reciente considera a Ezequiel, no como un precursor de leyes rituales que reflejaban las costumbres de su época, sino mas bien como un reformador.72 Sus "reformas" referentes al nuevo templo y a algunos de sus ritos, sin embargo, nunca se cumplieron, y es probable que Ezequiel mismo nunca se propuso cambiar algunos detalles establecidos por la ley de Moisés. Las prescripciones adicionales que dio no alteran sustancialmente las leyes ya establecidas. En general, sus indicaciones entran

70 W.MOLLER, 327.
71 P.VAN IMSCHOOT, *Théologie del'AT(*Paris, 1956), II, 191-192.
72 K.AARTUN, 95-96, quien insiste en que estos nuevos mandamientos eran para la restitución de un nuevo Israel.

dentro de los mismos principios levíticos tradicionales. Sus indicaciones referentes al nuevo templo evocaban imágenes destinadas a devolver la fe a los descorazonados judíos que se encontraban cautivos en Babilonia, sin templo y muy lejos de la tierra prometida. Al mismo tiempo, les hacía pensar en el significado del culto y su funcionamiento, con el propósito de que ajustasen su vida a los principios enseñados por sus símbolos (cf.Ez 43:10-11).

Es en esta época que se desarrolla un estilo de escritura apocalíptica que incluye muchas cosas relativas al templo y sus servicios (cf.Dn 8:11-14; 9:24-27; 11:31; 12:10-11, etc).73 Las imágenes típicas del santuario que Ezequiel conocía bien por ser sacerdote, iban a servirle también para revelar sus mensajes al pueblo de Dios. Mediante el estudio de tales mensajes rituales, los cautivos podrían conocer mejor los propósitos de redención y restauración que Dios se proponía cumplir con ellos.

Otros autores citan, además, Zc 7:5 y 8:19, para probar que el ayuno ordenado para el décimo día del mes séptimo, no existía ni siquiera después del exilio.74 Se ignora, así, que otros ayunos habían sido agregados para entonces, y que no tenían nada que ver con el tradicional y único ayuno oficial establecido por la ley en relación con el Día de la Expiación. Como estos otros ayunos eran diferentes, y evocaban algunas de las calamidades sufridas con motivo del cautiverio, no debía incluirse el de Yom Kippur entre ellos.75 Aun una vez más debe hacerse la pregunta, ¿por qué la mención de nuevos ayunos debía despertar necesariamente la sospecha de que la ley de Lv 16 no existía?

Argumentos positivos.

Un detalle en las visiones de Ezequiel parece revelar su conocimiento del Día de la Expiación, y al mismo tiempo una de las principales significaciones teológicas de este día.76 El profeta recibió una visión del templo divino "al principio del año, a los diez días del mes, a los catorce años después que la ciudad fue conquistada..." (Ez 40:1). Este texto introduce el problema de los calendarios antiguos, y la discusión sobre el doble calendario de los israelitas, solar y lunar, semejante a los que usaban otros pueblos en la antigüedad.77

73 por referencias bibliográficas recientes sobre la autenticidad histórica del libro de Daniel, véase cap 6, 305, n.71.

74 T.K.CHEYNE, 384. K.AARTUN, 95-99 (especialmente 98-99), cree, a pesar de su estimación pre-exílica de la fiesta, que la fijación misma del Día de la Expiación para el décimo del séptimo mes, es posterior.

75 S.LANDERSDORFER, 68-69,74-75. Estos cuatro ayunos de Zacarías son: a) el 9 del cuarto mes: toma de la ciudad santa (Jr 39:2; 52:6,7; 2 R 25:3); b) el 7 del quinto mes: recuerdo de la destrucción del templo (2 R 25:8); c) el 3 del séptimo mes (según la tradición): el asesinato de Gedaiías (2 R 25:25; Jr 41:1-3); d) el 10 del décimo mes: el comienzo del asedio a Jerusalén (2 R 25:1; Jr 52:4; Ez 24:1-2). Por un análisis más completo de estos ayunos particulares, véase J.VAN GOUDOEVER, *Fétes et calendriers Bibliques*3 (trad.francesa, Paris, 1967), 67-71.

76 por sus dimensiones teológicas, véase cap 6, 286-288.

77 A.CHOURAQUI, *La vie quotidienne des Hébreux au temps de la Bible* (Lib.Hachette, Paris, 1971, 143. Este autor considera que, dado el hecho de que Israel se encontraba en el cruce de varias civilizaciones, es difícil determinar cuándo adoptaron un calendario u otro. Así como los egipcios, que adoptaron finalmente un calendario lunisolar, los israelitas también usaron de a momentos un calendario, y de a momentos otro. Véase S.SAFRAI and M.STERN, *The Jewish People in the First Century. Histórica!, Geography, Political History, Social, Cultural and Religious Life*

Además de los problemas de sincronización de los años lunares con los años solares y aun estacionales, no se cuenta con ninguna referencia extrabíblica que determine el momento exacto de incorporación de un doble calendario, uno que comience en la primavera en "el primer mes," otro en el mes de *Tishri,* al comenzar el otoño.78 Según la Biblia, este doble calendario fue ya establecido por Moisés (Lv 23:5; Ex 12:2 - Lv 25:8-13; Dt 31:10). Se conoce el uso simultáneo de dos calendarios en el S.V, tal como lo registran los papiros de Elefantina. Tales papiros no se presentan como innovadores, lo que hace pensar que la práctica era normal desde mucho antes.

Algunos piensan que originalmente el calendario israelita fue tomado del de los egipcios, que era únicamente solar.79 Pero la Biblia afirma explícitamente que el calendario debía ser regulado de acuerdo a la luna (Sal 104:19),80 no solamente de acuerdo a! sol (Gn 1:14). No hay razón, pues, para pensar que el calendario lunar fue incorporado más tarde por los israelitas bajo la influencia babilónica. Palestina se encontraba siempre entre los dos centros más grandes de la civilización antigua: la mesopotámica y la del delta. Los israelitas podrían haber recibido esta doble orientación del calendario desde el principio, y no necesariamente después del cautiverio.

En la época del cautiverio, sin embargo, los israelitas preferían usar el calendario que comenzaba en ei séptimo mes, es decir, en otoño. Esto contrastaba con la costumbre babilónica de comenzarlo en la primavera, en el mes de *Nisán.* Por ejemplo, Nehemías usó este calendario para fechar los años del reinado de Artajerjes (Neh 1:1; 2:1).

Este parece ser también el calendario usado en Ez 40:1. "Al principio (*rosh)* del año," en el décimo día de este mes,81 el santuario debía, en condiciones normales, ser purificado. Ningún judío, ni menos Ezequiel que era sacerdote, podía evitar de pensar en su templo en ruinas, allá lejos en la tierra de ia promesa. Es en este día tan lleno de significado que Ezequiel recibe la visión del nuevo templo, plenamente restaurado a la condición ideal que permitiría a Dios consagrarlo de nuevo con la gloria de su presencia. Es en este día también que recibe la indicación de medirlo con el pueblo, para entender su propósito y significado.

Otro pasaje, el de Is 58, fue utilizado en el siglo pasado sin mucho éxito, para demostrar la existencia pre-exíiica del Día de la Expiación.82 En esa época, los críticos pensaban que Is 40-66 era una unidad literaria producida por un profeta posterior al tiempo de Ciro, razón por la cual no podían percibir relación

and Institutions, en Compendia Rerum Judaicarum ed. Novum Testamentum (Van Gorcum, Assen-Amsterdam, I-II, 1976); R.DE VAUX, 278-293, etc.

78 R.DE VAUX, 291, piensa que "todos los pasajes del Antiguo Testamento en donde los meses son designados por una cifra ordinal, se explican sin dificultad en un año que comienza en primavera." Diversas hipótesis han sido sugeridas, pero el momento exacto de sincronización de estos dos calendarios en Israel, no puede ser demostrado arqueológicamente.

79 *Ibid*; H.KRAUSS, 60-61.

80 S.SAFRAI-M.STERN, 834, quienes destacan a su vez, "el contraste entre la pobreza de las fuentes y la abundancia y la riqueza de detalles de las teorías. En el antiguo cercano oriente, sólo los egipcios desarrollaron un calendario puramente solar. Véase más detalles en *ibid,* 835-839, 843-845.

81 Véase J.VAN GOUDOEVER, 107; H.J.KRAUSS, 85; K.HRUBY, 56; K.AARTUN, 102, etc.

82 D.HOFFMANN, "Das Alter der Versóhnungsfestes," en *MWJ,* III (1876), 5.

alguna entre Is 58 y el Día de la Expiación.83 No obstante, ya en pleno S.XX, llegó a pensarse que el libro de Isaías estaba compuesto por varias unidades independientes, tanto por su contenido como por su fecha de composición.

Teniendo en cuenta esta nueva corriente interpretativa, un erudito moderno dedujo que Is 55:6-13 e Is 58 podrían haber sido dos obras aisladas del cuarto siglo AC, fecha en la cual, según la opinión en boga entre los eruditos entonces, el Día de la Expiación estaría ya en existencia. Por consiguiente, una relación de estas unidades independientes de Isaías con el Día de la Expiación, según el argumento, no necesitaba ser más rechazado.84 Esto muestra cuán a menudo el sistema especulativo de la crítica histórica, limita con sus hipótesis evolucionistas, los alcances y dimensiones que el texto bíblico puede dar cuando se acepta su testimonio histórico.

El pasaje de Is 55:6-13 advierte acerca de un tiempo en donde Dios no podría ser más encontrado. Esta es una clara alusión a una obra de juicio. Aunque Dios está siempre dispuesto a recibir al pecador arrepentido durante todo el año, inclusive en el Día de la Expiación, día en el cual el clima de la fiesta predisponía de una manera especial a la contrición, todo israelita sabía que llegaría el momento en que esa oportunidad pasaría.

Dentro del sistema ritual, ese tiempo de oportunidad límite estaba marcado especialmente por la conclusión de las ceremonias de la expiación del santuario. Bien podía el profeta tener como referencia este día especial para despertar las conciencias de sus interlocutores. Como resultado de este juicio que Dios tendría sobre su casa en Jerusalén, y que Ezequiel describirá algo más tarde en relación con su primera visión (cf.Ez 1-10), el Señor se retiraría de su templo, y su pueblo sería llevado en cautividad. Esa sería una ocasión en la cual Dios escondería su presencia de Israel, sin aparentemente prestar atención a ios clamores de los cautivos (Is 54:7-8; 64:6-7, etc).

La relación de Is 58 con el Día de la Expiación es aun más directa.85 "El día de vuestro ayuno" (v.3), "este día" -no necesariamente "hoy," sino el día de ayuno al cual se hace referencia en el contexto (v.4),- puede ser interpretado como referencia al único ayuno oficial exigido por la ley, el de Yom Kippur.86 Los v.6-7 y 10 parecen incluir la temática del año de la remisión y del Jubileo que comenzaba justamente en esta ocasión (Dt 15; Lv 25:9; cf.Is 61:1-3).

No es necesario pensar en un Día de la Expiación literal que coincidiese

83 J.MORGENSTERN, "Two Prophecies from the Fourth Century...," en *HUCA* 24 (1952-1953), 21-22.

84 *ibid,* 22. El argumento de base para sugerir una fecha post-exílica a Is 55:6-13, es la ¡dea de que la responsabilidad individual domina todo el poema, idea que, en contraste con la antigua idea colectivista, según se piensa, no aparece sino con Ezequiel, *ibid,* 7. Esta especulación es descartada hoy por muchos intérpretes, debido a que la conciencia de la responsabilidad individual y colectiva permea toda la Biblia, y no es posible deducir que una vino primero que la otra, ni tampoco la presunta época en que este cambio habría tenido lugar.

85 M.LOHR, 15, menciona también Is 58 como uno de los índices del desarrollo del Día de la Expiación.

86 J.MORGENSTERN, 38: "Este no es algún día de ayuno especial, solicitado en respuesta a alguna situación particular, o a alguna catástrofe nacional... Aquí el ayuno es de toda evidencia, puramente convencional, un procedimiento de rutina ritual, normal," al cual el pueblo no le presta la debida atención, por seguir pensando en sus propios negocios e intereses personales.

aquí cori el año cincuenta, sino más bien en una aplicación espiritual a una situación especial dada en los días de Isaías. En los años sabáticos, y más definidamente aun en el Jubileo, el verdadero espíritu del Día de la Expiación se traducía materialmente por el perdón de las deudas y la liberación de los esclavos.

El *sopar,* "cuerno"87 (is 58:1), que debía ser tocado, no parece ser una figura del *sopar* del Jubileo,88 pues el objeto de este toque de trompetas no era el anuncio de la liberación de los esclavos, sino el de la denuncia de los pecados frente al día de ayuno.89 En este sentido, sería más correcto relacionar esta proclamación figurada, ya sea con el *sopar* del primero del mes, en la fiesta de las trompetas, o simplemente con el *sopar* acostumbrado del Día de las Expiaciones (cf.Nm 10:10).

La fiesta de las trompetas fue establecida, entre otras razones, para conmemorar la proclamación de la ley divina en el Sinaí (Ex 19)90 De esta forma se advertía al pueblo sobre la proximidad de la expiación final de Yom Kippur, día en que los diez mandamientos alcanzarían una relevancia especial, por el hecho de formar la base del juicio.91 No hay que olvidar que el sumo sacerdote rociaba la sangre sobre el propiciatorio que ocultaba las dos tablas de la ley. Este hecho resalta la importancia de este llamado final de trompetas que anuncia Isaías.

Varios otros pasajes en los Salmos y en los libros proféticos, contienen también algunas ideas teológicas, a veces claramente escatológicas, típicas del Día de la Expiación. Entre ellos pueden mencionarse Sl 51:4(6); 103; Is 4:2-6; Jr 50:20; Ez 1-10; Dn 8:14; Ji 2:12-17; Zc 2-6, etc. Como muchos de estos pasajes revisten estas ideas en un lenguaje figurado, y otros requieren un tratamiento especial para poder percibir todas sus dimensiones, será necesario primero estudiar en detalle las implicaciones teológicas fundamentales de Kippur, y luego, en capítulos posteriores, las dimensiones tipológicas y escatológicas que estos pasajes proyectan.

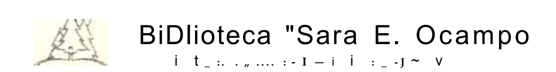
87 Véase cap 1, 70,n.223.

88 Esta es la interpretación de D.HOFFMANN, 5-7.

89 Véase J.MORGENSTERN, 39.

90 W.W.RAND, *Diccionario de la Santa Biblia* (Ed.Caribe, San José, Costa Rica, 1890), 704. La tradición judía y ciertos autores modernos, relacionan este sonar de trompetas con una entronización de Yahve en su templo, que viene para juzgar a su pueblo, y aun el universo, J.MORGENSTEN, 35,37,n.88. S.MOWINKEL, *The Psalms in Israel's Worship* (Oxford, 1962), extrajo la idea de una entronización de Yahvé en su templo, en el comienzo del año civil otoñal, de la introducción del arca en el tempio de Salomón. Su teoría bastante generalizada, ha provocado desde entonces, mucha discusión. Por otro lado, como la Biblia llama a este primero de Tishri simplemente "el Día de Memorial," algunos autores se han preguntado sobre su significado. No es una conmemoración pública de la muerte, como ciertos autores han creído, en relación con las costumbres de otros pueblos primitivos, porque los israelitas no creían que los muertos podían unirse a sus descendientes como creían los paganos. Cf.T.H.GASTER, *Festivals of the Jewish Year* (Morrow Quill Paperback, New York, 1978), 108. La sugerencia de que se recuerda en este día el comienzo del mundo y a Dios como Creador, *ibid,* debe unirse a la idea de Salvador, pues ambos hechos fueron resaltados en la proclamación de la ley (Ex 20:2,11; Dt 5:6,15; cf.Gn 2:1-3).

91 Véase cap 5, parte introductoria.



Conclusión.

Este estudio de todos los pasajes del Antiguo Testamento que han sido esgrimidos en contra de la integridad y autenticidad histórica del Día de la Expiación, ha probado que no hay ningún fundamento ni bíblico ni literario para fechar la aparición de esta fiesta después del exilio. Su origen primitivo, al comienzo de la organización de Israel como nación aliada de Yahvé, no puede ser negada por los documentos contextúales disponibles hoy. .

Por otro lado, es realmente lamentable que la mayoría de los trabajos que tratan acerca del Día de la Expiación, hayan manifestado desde mediados del sigio pasado, una obsesión tan grande y excesiva por determinar la fecha de aparición de este santo día, a expensas de su comprensión ritual y de sus consiguientes implicaciones teológicas. Por descuidar este último aspecto, se han confundido los ritos de inauguración o restauración del santuario registrados en los libros históricos y proféticos, con los de conclusión típicos del Día de la Expiación, y se ha concluido que en su estado actual, la ley presenta leyes inconexas y contradictorias.92

En efecto, no es difícil entender la razón por la cual los ritos de Yom Kippur no aparecen explícitamente mencionados en los libros históricos. Los ritos de este día no tenían sentido fuera de circunstancias normales. En cambio, los pocos casos de restablecimiento de la casa de Yahvé y de su adoración, fueron registrados porque tenían que ver con situaciones históricas excepcionales.

92 Por no citar sino un ejemplo, K.HRUBY, 60, dice: "Todos los detalles rituales descriptos en Levítico 16 están...lejos de ser claros, debido a que los procedimientos redaccionales sucesivos han sembrado la confusion;" Véase en n.1, las conclusiones de R.DE VAUX y A.IBANEZ.

EXCURSUS2

LOS METODOS MODERNOS DE INTERPRETACION, Y LA CRISIS METODOLOGICA ACTUAL.

Luego de haber considerado ios resultados que los métodos críticos, literarios e históricos, han obtenido en su aplicación por más de un siglo al ritual del Día de la Expiación, se está en mejores condiciones de apreciar la razón por la cual el método ha probado ser tan dispar. Detrás de estos enfoques metodológicos hay supuestos filosóficos propios a los siglos XVIII-XX, y que no tienen nada que ver con el contenido mismo del texto bíblico. En el afán por descubrir las presuntas tradiciones que habrían intervenido en la composición de Lv 16, se perdió el interés por conocer su significado teológico, el cual, de haber sido comprendido, hubiera evitado tantas especulaciones sin fundamento con relación a su historia.

Antes de abocarnos más específicamente a las proyecciones teológicas de la liturgia hebrea, especialmente en la dimensión final que ofrece el ritual del Día de la Expiación, será conveniente considerar en grandes rasgos, las distintas tendencias que han guiado la investigación bíblica en estos últimos años, y las características de la época en que se gestaron y desarrollaron tales tendencias. De esta forma, podrá apreciarse mejor la naturaleza de la crisis metodológica por la cual debe atravesar el intérprete moderno, para comprender las dimensiones que el texto bíblico tenía en la antigüedad, y puede tener en nuestros días.

El método crítico: historia y procedimiento.

Hasta el S.XVIII, tanto judíos como cristianos habían aceptado la autenticidad del Pentateuco, sin poner en tela de juicio su paternidad mosaica.1 Aunque algunos casos aislados rompieron esta regla ya antes de esta época,2 no tuvieron la dimensión que lograron a partir de entonces las críticas de la época moderna.3

Cuando se estudia el método crítico-histórico, sorprende el constatar que los mismos argumentos hechos por los paganos en contra de la inspiración de la Biblia en los primeros siglos de la era cristiana, son retomados en la era moderna, y desarrollados por muchos cristianos. En efecto, en los S.II y III DC.,

1 Prácticamente en toda obra consagrada a la Introducción del Antiguo Testamento, se hace una reseña histórica de la crítica literaria. Desde una perspectiva crítica, véase H.CAZELLES, *Introduction critique á l'Ancien Testament* (Paris, 1973), 107-139; desde una perspectiva fundamentalista, C.L.ARCHER, *A Survey of Oíd Testament. introduction* (Chicago, Revised Edition, 1978), 81-176. Otra obra típica de orientación conservadora es la de R.K.HARRISON, *Introduction to the Oíd Testament* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1974).

2 Una de las excepciones precedentes que no tuvo éxito fue la obra de Espinoza en 1670, *Tractatus Theologico-Politicus,* en donde afirma que el redactor final de la *Tora* fue Esdras.

3 Se hace partir generalmente de Jean Astruc (1753), el comienzo del método histórico-lIterario de los tiempos modernos. El título de su obra era ya sugestiva: *Conjeturas sobre las memorias originales de las cuales parece que Moisés se sirvió para componer el libro del Génesis...*

filósofos paganos como Celso y Porfirio, buscaron detener el avance del cristianismo, ridiculizando y negando las historias y las profecías bíblicas. Esto llevó a "los apologistas" cristianos de entonces, a defenderse y a sostener con todas sus fuerzas, aún a riesgo de sus vidas, la autenticidad de la Palabra de Dios. De esta forma trataron de proteger el cristianismo de los ataques paganos, pues lo que se encontraba en juego era, justamente, la fe cristiana.

Se ha aducido que los paganos obraron así al comienzo del cristianismo, inspirados por el odio, pero que los cristianos del S.XVIII comenzaron a criticar la Biblia inspirados "por el amor a la verdad que, según se dirá, 'se esconde detrás'" de los textos bíblicos.4 Con criterios de esta naturaleza, se ha insistido también en la necesidad de distinguir entre una historia creída (la que cuenta la Biblia), y la historia verdadera (la que buscan descubrir los críticos sospechando justamente lo que se cree que los autores bíblicos querían ocultar, acerca de la época en la cual tai o cual pasaje o reír to se introdujo en el texto).5

Uno de los mayores obstáculos que estas corrientes críticas han tenido, es el dogma que parte de la base de que la Biblia es inspirada por Dios, y que, por consiguiente, su contenido histórico es fuente de información verdadera que Dios mismo corroboró a través de sus profetas. Por esta razón, se insiste en los medios críticos que para hacer un estudio objetivo, debe abandonarse todo dogma acerca de la Palabra de Dios. Sin embargo, cuando se estudian los postulados filosóficos que están subyacentes en el método crítico-histórico, puede verse que el deseo de obtener un principio realmente desprejuiciado, no logra tampoco sus objetivos en este caso. En lugar de un dogma religioso acerca de la inspiración de la Biblia, se adopta un dogma filosófico de la vida y de la historia, que no sólo es ya cuestionable de por sí, sino que no cuaja tampoco con los criterios de los autores bíblicos.

Origen filosófico del método crítico-histórico.

Hacia el final de la Edad Media, comenzó a darse un auge muy grande de la filosofía griega en el mundo cristiano. Entre los cultivadores de esta cultura, un monje dominico, Tomás de Aquino, quedó embelesado con uno de los más grandes pensadores griegos: Aristóteles. Así como Agustín plasmó gran parte del pensamiento cristiano del primer milenio, incorporando en su pensamiento teológico lo que él consideró "sacrosantas doctrinas de Platón,"6 ahora en este nuevo despertar griego, Tomás de Aquino haría algo semejante siguiendo el esquema silogístico y especulativo aristotélico.?

Tomás de Aquino no renunció jamás a la fe y al misticismo como medios

4 P.TILLICH, *Histoire de la Pensée Chrétienne* (trad.francesa, Payot, Paris, 1970), 43.
5 R.DE VAUX, *Bible et Orient* (Cerf, Paris, 1967), 66.
6 *Obras Completas de San Agustín, Contra los Académicos* (Biblioteca de Autores Cristianos, Madrid, 1950-1959), III, 215. Por otros testimonios de la inspiración platónica de Agustín, véase A TREIYER, "La Inmortalidad del Alma según Agustín," en *El Ministerio Adventista* (mayo-junio de 1970), 21-23, (julio-agosto de 1970), 16-18.
7 Tomás de Aquino cita a menudo a Aristóteles refiriéndose a él simplemente como "el filósofo." Su obra cumbre fue: *Suma Teológica.*

divinos más sencillos y directos para llegar al conocimiento de Dios. Pero consideró este método necesario para los menos privilegiados, mientras que los sabios podían, según él, llegar al conocimiento de Dios por sí mismos, sin necesidad de la *revelación,* sino por el buen uso de la *razón.* La reacción que se levantó más tarde con Lutero y la Reforma, en contra de este método de "obras" o "raciocinios" puramente humanos para conocer a Dios u obtener su favor, dividiría el cristianismo entre los que creían que la *revelación* era suprema (*Sola Scríptura),* y los que sostenían que la tradición cristiana desarrollada con el correr de los siglos, era de igual valor.

En esto apareció el padre de la filosofía moderna: René Descartes. Aunque jamás se opuso al conocimiento obtenido por la fe, pensó que podía encontrar un método más seguro y más sólido, y que le permitiese obtener conocimientos "claros y distintos," de los cuales no pudiese dudar. Así vino su famosa primera conclusión: "pienso, luego existo," y por razonamientos de esta índole, pensó demostrar muchas otras cosas más, incluso la existencia de Dios.

A partir de entonces, empiristas y racionalistas coparon con sus debates el campo del pensamiento filosófico durante cierto tiempo. Los primeros consideraron que la mente humana venía vacía, y que debía ser llenada por un conocimiento que provenía de los objetos. Los segundos creyeron que los objetos cobraban sentido y forma gracias a los contenidos ideales que existían ya en la razón. Ambas filosofías operaron al margen de la *revelación,* como disciplinas independientes de ella, pero estaban destinadas a afectarla. Las discusiones sobre el objeto y el sujeto llevarían a preguntarse si realmente el conocimiento es objetivo o subjetivo, y cuál de los dos tiene mayor valor.

En un terreno práctico, estos esfuerzos por conocer la verdad remataron en el endiosamiento de la *razón* en la Revolución Francesa. Aunque en un principio se pensó con las mejores intenciones encontrar un camino diferente y más seguro para llegar al conocimiento de Dios, por ese camino muchos llegaron a negar su existencia, y a implantar la *razón* humana como suprema.

Si Dios y su poder creador no podían continuar sirviendo para explicar la existencia humana, era necesario entonces renunciar a toda creencia en lo sobrenatural, y buscar explicaciones más razonables. La historia humana fue, de esta forma, clasificada en diferentes períodos, y en comparación con ellos, la situación actual aparecía como ia más elevada, por el hecho de liberar al hombre de las creencias religiosas y míticas del pasado. La imprompta de la época pasó a ser rotulada de *progreso inevitable.* Bajo esta marea *positivista* que inundaba cada aspecto de la cultura y de la civilización en pleno S.XVIII, los intelectuales de la iglesia cristiana fueron inducidos poco a poco a preguntarse sobre si realmente podía creerse en la autenticidad histórica del libro sagrado.

Como corona de toda esta corriente filosófica que buscaba otra explicación para la vida que la que daba la *revelación,* vino Darwin con su teoría de la *evolución,* y la creencia en la supervivencia del más apto. De esta manera, se pensó encontrar una explicación racional para el origen de la vida, en donde Dios no intervenía en absoluto. Desde entonces había que buscar no sólo en los hechos históricos, sino también en la naturaleza, no el deterioro de formas y

estados originalmente perfectos o superiores, sino el desarrollo o evolución de los hechos de formas más bajas y primitivas.

La aceptación del principio evolucionista implicaba renunciar a la creencia de un primer estado espiritual y constitucional superior de Israel, tal como se revela en el Pentateuco. Los relatos bíblicos registrados en los libros históricos que dan cuenta de la apostasía posterior de Israel, no podían, en este nuevo orden de ideas, ser considerados fidedignos. En tales relatos de apostasía debía verse, no la apostasía o caída de un estado espiritual superior precedente, sino a la inversa, el estado primitivo de la fe de Israel que comenzaba a evolucionar hacia un estado espiritual más elevado. Por ejemplo, la competencia entre el culto de Yahvé y el de Baal en la época de Elias, revelaría, según este nuevo enfoque, los primeros síntomas o índices que harían de la fe de Israel, una fe distinta a la que tenían en común con los paganos. Este estado primitivo y más bajo de las creencias israelitas más antiguas, según esta corriente filosófica, no tenía por qué ser diferente de cualquiera otra religión pagana de la época.

Según estos enfoques, si los autores bíblicos hablaron de desobediencia y pérdida de la fe primitiva, se debió a que querían hacer pasar por auténtica y autoritativa la nueva fe que estaban introduciendo. En la consideración de los críticos, pues, todo llamado a volver a la fe original "traiciona" esta verdadera intención que el escriba bíblico buscó ocultar. Como el hombre moderno no es más ingenuo, no necesita ser engañado por estos testimonios "superficiales" de la Biblia.

No puede negarse que Israei desarrolló a través de los siglos, una comprensión más madura y aguda de la fe. La *revelación* fue progresiva, en especial en tópicos tales como la escatología y el mesianismo. Sin embargo, no hay para qué negar que al margen de esta captación gradual y progresiva de los profetas, hubo corrientes inferiores que rebajaron el alto ideal original que se estableció en el desierto, antes que Israel entrase en la tierra prometida. Esto es confirmado aún hoy en la historia de tantos movimientos religiosos que tienen en su origen un gran auje espiritual, el cual se pierde con el correr del tiempo, para terminar a menudo en la división y desintegración. Negar, pues, la existencia de la apostasía de Israel, y considerarla, contrariamente, como retrato del estado original desde donde evolucionaría la creencia posterior más refinada, es negar también la experiencia actual evidenciada en tantas iglesias y agrupaciones religiosas modernas.

Críticas externa e interna.

Hacia fines del S.XIX apareció un nuevo método para interpretar la Biblia, el de la Historia de las Religiones Comparadas. Esto se debió ai progreso de la arqueología del Cercano Oriente, la que sacó a luz muchos hechos y creencias del arcaico pasado. Sumado a esto, se desarrollaron otras ciencias anexas como la filología, la paleografía, etc., trayendo una mayor comprensión sobre los

mitos y costumbres del pasado.8

La semejanza de muchos documentos babilónicos descubiertos, con muchos pasajes y prácticas descriptas en la Biblia, creó una época llamada *pan-babilonismo.* Con esto se quería dar a entender que toda la religión de Israel podía ser explicada por la religión de la Mesopotamia. Posteriormente, con el descubrimiento de las leyendas de otras religiones antiguas, se extendió este método a otros pueblos, con la idea siempre de que el culto hebraico no era más que un producto de tales religiones.9

Hoy se reconocen, en general, los excesos de este método, y se admite que, aunque no pueden negarse muchas semejanzas, la religión de Israel tiene características propias y diferentes que no pueden subestimarse. En otras palabras, aunque muchas imágenes y términos bíblicos son parecidos a los que se usaban en las religiones contemporáneas del mundo antiguo, la religión de Israel traía consigo un mensaje particular.

A pesar de esto, no se ha logrado todavía un consenso metodológico definido para la exégesis bíblica. El problema está en determinar el valor que debe darse a los distintos métodos en uso actualmente. Por ejemplo, los teólogos mayormente alemanes, que adoptan como método exegético la crítica histórico-literaria, se han caracterizado por tratar de despejar o determinar las diferentes fuentes o capas literarias que presumiblemente estarían ocultas en el interior mismo del Antiguo Testamento. Esto hace que en su sistema, todo debe entrar o encuadrar dentro de un esquema que está edificado sobre una hipótesis acerca de la historia de las tradiciones bíblicas. A este esquema imaginario se lo ha llamado Hipótesis Documentaria.

Los que cultivan esta "crítica interna" o "racionalista," tienden a relegar a un segundo plano el valor del método de las Religiones Comparadas. Esto se debe a que un estudio de las religiones del mundo antiguo tiende a romper a menudo tales esquemas, puesto que prueban que muchos conceptos bíblicos fechados como perteneciendo a tradiciones posteriores, existían ya desde mucho antes. En el otro extremo, otra corriente que puede catalogarse como de "critica externa," busca encontrar toda relación posible de la religión de Israel con las religiones adyacentes del mundo antiguo, sin por eso caer necesariamente en los extremos del pan-babilonismo.

Estas dos corrientes o extremos de crítica histórica -interna y externa,- no son, a pesar de todo, exclusivas. Ninguna desprecia, ni el esquema crítico-histórico de la Hipótesis Documentaria, ni el contexto socio-cultural en medio del cual se desarrolló la fe de Israel. La diferencia tiene que ver más bien con la tendencia general de las investigaciones: la primera ha sido llamada "centrípeta," la otra "centrífuga."10

8 Véase cap 4,243-245.

9 Véase ejemplos de estos enfoques en relación con el macho cabrío vivo por Azazel, en cap 4, 243-250.

10 J.-G.HEINTZ, *Bible et Orient. Méthode etperspectives de recherche documentaire en Exégése Biblique...* (Thése doctórale, Strasbourg, 1978), 18.

Reacciones integristas.

Al lado de estos medios de crítica histórica, se encuentran las reacciones conservadoras que respetaron siempre la integridad y la autoridad final del texto bíblico. Esto no sólo en lo que respecta a su contenido teológico, sino también en relación con su historia. En estas corrientes integristas se ha despreciado totalmente la "crítica racionalista interna." El único interés que despiertan las evidencias externas de los descubrimientos arqueológicos es el de probar que "la Biblia tenía razón." En resumen, toda interpretación tendiente a quebrar la unidad y la independencia de la Biblia como libro inspirado por Dios, debe ser eliminado.11

Lo que es de más valor en estas corrientes integristas, no es, pues, una *crítica interna,* sino un análisis interno del texto bíblico en donde se busca *armonizar* las tensiones que aparecen en diferentes pasajes. El análisis externo tiene también su valor, pero en cuanto puede demostrar las deficiencias de la Hipótesis Documentaría, y confirmar la veracidad histórica de la Biblia.

Otras corrientes o corrientes intermedias.

Con el desenlace de las dos guerras mundiales, la gente se dio cuenta que la filosofía del positivismo y del progreso inevitable no era del todo acertada. El mundo pareció perder la *razón,* y todos saben hoy que el pretendido avance *incontenible* de las ciencias puede hacer desembocar a la humanidad abruptamente en la extinción.

Dos personajes particulares, Nieztsche y Hitler, probaron cada uno a su manera, que la teoría de la evolución con el principio de la supervivencia del más fuerte, llevado a sus últimas consecuencias, puede traer resultados terriblemente funestos para el hombre. El primero habló de lograr el *super-hombre* mediante el aplastamiento de los más débiles, y el gozo supremo experimentado al escuchar el grito de dolor y de angustia de los vencidos. El segundo pensó haber descubierto la *super-raza,* y como dispuso de mayor poder, buscó establecerla. Esta superioridad y corona de la evolución humana, buscada a expensas de los más endebles, demostró, pues, ser trágicamente peligrosa.

Desde entonces, toda clase de filosofías, algunas de las cuales pueden ser denominadas como *ciegas* y aun *subterráneas*, han estado apareciendo en el mundo. 12 Según muchas de estas corrientes, ya no es esencial demostrarlo todo con respecto a los orígenes, sino de aceptar los fenómenos sobrenaturales bíblicos sin tratar de probarlos científicamente, y buscar corroborarlos con experiencias sobrenaturales que, según se presume, son de la misma naturaleza.

1[1] Estas corrientes integristas se encuentran representadas en autores de diferentes confesiones cristianas, sobre todo católicas y evangélicas, y también en muchos autores judíos que en general, tienden a respetar la unidad literaria e histórica de la Escritura.

12 Esto se ve especialmente en el auge de filosofías que juegan, en mayor o menor grado según el caso, con los principios típicos del ocultismo. Aunque estas filosofías son muy antiguas, su resurrección tan prodigiosa en nuestro siglo es sumamente significativa.

Otras corrientes de corte materialista, que tampoco manifiestan interés en explicarlo todo desde una perspectiva científica desinteresada, buscan determinar el valor de la Biblia para el hombre que es explotado por las sociedades capitalistas.13 El enfoque es mayormente social, y como tal, se busca comparar la situación de los creyentes en las épocas críticas de la Biblia, con la que se presume que están pasando muchos creyentes en la época moderna, con el propósito de consolarlos.

Otro enfoque de nuestro siglo, esta vez levantado en forma directa en contra del racionalismo, haría penetrar también sus huellas profundamente en la teología bíblica. Nos referimos a la filosofía *existencialista.* Es difícil delimitar hoy, todas las manifestaciones y alcances que se dan dentro del *existenciaiismo* contemporáneo. Esta filosofía ha involucrado tanto a movimientos religiosos como a corrientes de pensamiento ateas. En líneas generales, puede decirse que con la filosofía existencial, el postulado de Descartes cambió. Ya no es más: "pienso, luego existo," sino mas bien, "existo, luego pienso," y esto último, si quiero elegir la reflexión como modo de existencia.14 En otras palabras, yo existo, ya sea que pueda probar o no mi existencia. Se reprocha así, al racionalismo, de haber perdido de vista en su búsqueda de los *por qué,* el valor mismo de la existencia humana.

Lamentablemente, este valor humano redescubierto por el existenciaiismo, ha sido entendido de diferentes maneras. Algunos lo han buscado en el libre curso de los sentidos, trayendo como consecuencia un relajamiento de las normas y de la vida moral. Otros lo han buscado en religiones místicas, como se ve en el auge notable actual que tienen muchas religiones orientales en Occidente, tan marcadas por su devoción a lo misterioso e irracional.

En el terreno teológico, el existenciaiismo sublimó la conciencia de muchas almas cansadas por los áridos análisis racionalistas realizados en el siglo pasado. Esto hizo que la tendencia a desear conocer el origen del hombre, y la verdad acerca de las historias bíblicas, se desplazase hacia el deseo de tener un encuentro con Dios, y descubrir el mensaje que la Biblia tiene.

Según algunas de estas tendencias, ya sea que se niegue la autenticidad histórica de muchos pasajes de la Palabra, o que se los considere simplemente como mitos o fábulas de la antigüedad, hay que buscar entender su mensaje y adaptarlo a nuestros días. Esto tiene, por supuesto, su lado positivo. Gracias a esta reacción, hoy puede estudiarse de nuevo el *fenómeno* bíblico o religioso, tal como se presenta, y dejar en suspenso todas las discusiones acerca de su autenticidad histórica. 15

13 Véase C.E.GUDORF, "Liberation Theology's Use of Scripture. A Response to First World Critics," en *Interpretaron* 41 (1987), 5-18.

14 Éste enfoque fue desarrollado especialmente por M.MERLEAU-PONTY, *Phenomenology of Perception* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1962).

15 Por ejemplo, aun teólogos no necesariamente existencialistas como R.DE VAUX, 66, opinan que "se puede tomar el Antiguo Testamento como el documento de la fe de Israel..., y elegir estudiar lo que Israel creyó, la conciencia que tuvo de sus relaciones con Dios en el curso de su historia." Aunque agrega: "Esto es legítimo también, pero no es todavía (la tarea de) la teología; es una historia de la fe de Israel, una historia de la religión del Antiguo Testamento..." Sobre este punto se volverá seguidamente, para mostrar la tensión e inconsecuencia modernas que se dan cuando se busca

Pero aquí es donde debía finalmente decidirse si la política de la avestruz podía proponerse como la más aceptable. Por un lado, la Hipótesis Documentaria elaborada por los críticos, había concluido negando la autenticidad histórica de la mayoría de los eventos bíblicos. Por el otro, el método de la Historia de las Religiones había pensado probar que la religión de Israel, e incluso la del Nuevo Testamento, compartían los mitos de las religiones paganas, y no podían aceptarse tampoco como fidedignas *(deísmo).* 16 Ante estas dos proposiciones negativas y destructivas para la fe, ¿podía elaborarse una solución positiva que permitiese incorporarlas dentro de un esquema constructivo para la interpretación de ia Biblia?

Al negarse a tomar en cuenta la época moderna, y sus escuelas de interpretación, algunos movimientos se han retraído sobre sí mismos, y han acortado el mandato del Señor de diferentes maneras (Mt 22:37). Mientras que algunos grupos de creyentes, ya sea fundamentalistas o de orientación definidamente ecuménica, parecieran creer que Jesús dijo solamente: "Amarás al Señor tu Dios con todo tu corazón, y con toda tu alma," otros parecerían ser más simples y decir: "Amarás al Señor tu Dios," o más simple aún: "Amarás." La orden del Señor, que comprende también el amarlo con todo el *entendimiento,* invita, a lo menos, a dar respuesta a los problemas planteados por las ideologías modernas.

Una de las proposiciones dadas para salvar el honor de ia Biblia, fue la de distinguir entre la *Historia de Israel* y la *Historia de la Salvación* (Heilgeshichte).17 Mientras que la primera contaría los hechos no como los cuenta la Biblia, sino tal como ocurrieron, según se presume por la reconstrucción crítica, la segunda contaría únicamente los eventos divinos en su revelación al pueblo de Dios.18 Esta dicotomía entre la presunta historia verdadera y la historia creída, levantó una ola de debates que no ha cesado hasta hoy. Mientras que algunos teólogos creen que la teología bíblica debe construirse sobre lo que verdaderamente ocurrió, otros argumentan que no tiene sentido extraer conclusiones teológicas sobre lo que nunca se creyó.19

Otra solución fue la de aceptar que la Biblia está expresada en lenguaje mitológico, pero que en lugar de contentarse con desmerecer su contenido mítico, debe tratarse de descubrir el mensaje que tales mitos desean expresar.20 Este intento condujo a combinar la crítica racionalista y la filosofía

diferenciar entre la *historia de la salvación* y la historia que buscan reconstruir los críticos valiéndose de los métodos racionalistas.

16 R.MARLE, *Bultmann y la Interpretación del Nuevo Testamento* (trad.del francés, Desclée de Brouwer, Bilbao, 1970), 14-15.

17 Aunque la escuela de la *historia de la salvación* apareció a principios del S.XIX como una reacción conservadora en contra de las escuelas críticas, cf.G.F.HASEL, *Oíd Testament Theoiogy: basic issues in the current debate* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979), 27-29, su incorporación dentro de esquemas críticos es más propio de nuestro siglo.

18 Esta diferenciación fue destacada especialmente por la teología de G.VON RAD, cf.G.F.HASEL, 57.

19 Desde Von Rad en adelante, esta distinción continúa siendo objeto de intenso debate, pues la pregunta siempre se levanta del valor que puede tener una interpretación teológica que corre paralela e independiente de la interpretación creída por los mismos autores bíblicos. Cf.HASEL, 57-75.

20 Según esta teoría propuesta por BULTMANN, la critica literaria o histórica busca determinar 'lo

existencial,21 partiendo de la base de que, mediante la crítica histórica debe desmitologizarse la Biblia para quedarse con su contenido desnudo y verdadero.22 El hombre moderno puede encontrar únicamente en ese contenido desmitologizado del texto bíblico, su mensaje original y auténtico. Según esta proposición, sólo un mensaje libre de los mitos del pasado puede servir al hombre del S.XX para formular su fe. En la práctica, ese contenido presuntamente considerado verdadero y desnudo es un revestimiento del contenido bíblico con los mitos y creencias filosóficas que imperan en nuestro siglo.

Pero el problema subsiste en que no se ha descubierto aún la tal historia verdadera por ninguno de estos métodos, como lo prueban las discordancias innumerables de los críticos, y las variaciones constantes a las cuales están sujetas sus teorías. No puede dejarse de ver, tampoco, la relatividad que pueden tener tales aplicaciones desmitologizadas y remitologizadas, según la opinión y gusto de cada cual. Aunque para evitar caer en un relativismo absoluto, se ha intentado determinar cuáles son los autores y pasajes bíblicos que revelan un mensaje desmitologizado,23 la subjetividad del método permanece en pie, y por esta razón, muchos tienden a rechazarlo.24

La crisis actual de la teología bíblica.

"Jamás en la historia de la exégesis bíblica, tantos investigadores han escrito tanto como hoy," acerca de cómo interpretar la Biblia.25 y a pesar de eso, todo el mundo admite que esta ciencia está en crisis.26 por un lado, "el éxito prodigioso de los métodos histórico-críticos, en lucha contra una exégesis fundamentalista," en los principales centros de teología moderna del Atlántico Norte, "provocó el repliegue de estos métodos" críticos "sobre sí mismos, considerándose...como la única manera" adecuada "de interpretar" la Biblia.27 Por otro lado, "la hermenéutica existencial," "individualista y ahistórica," "traspuso el acento de la 'historia' sobre el intérprete, provocando de esta

que está dicho," mientras que la crítica real que él propone busca establecer "lo que es intentado," cf.R.MARLE, 69-70. De esta manera, se procura establecer más lo que la obra quiere decir, que lo que realmente dice, *ibid.*

21 De esta forma busca "superar los esquemas fatales del sujeto y el objeto" que eran motivo de debate ya entre los empiristas y los racionalistas del S.XVIII, *ibid,* 72.

22 *Ibid,* 38.

23 Por ejemplo, Bultmann cree ver una tendencia hacía la desmitologización ya en Juan y en Pablo, *ibid,* 17-20.

24 *Ibid,* 72.

25 H.M.BARSTAD, "Le canon comme principe exégétique. Autour de la contribution de Brevard S.Childs á une 'herméneutique' de l'Anclen Testament," en *StTh* 38 (1984), 77.

26 B.S.CHILDS, *Introduction to the Oíd Testamentas Scripture* (1979), 15, "Habiendo resentido la caída del movimiento de la teología bíblica en América, la disolución de la gran armonía europea..., y también una extensa confusión con respecto a las reflexiones teológicas en general," admite este autor, "comencé a reconocer que había algo de fundamentalmente falso en la disciplina bíblica... Las relaciones entre el estudio histórico-crítico de la Biblia y su uso teológico como literatura religiosa en el seno de una comunidad de la fe y de la práctica, tienen necesidad de ser completamente reconsiderados."

27 J.S.CROATTO, "L'herméneutique biblique en face des méthodes critiques: défi et perspectives," en *Suppiements to VT* 36 (1983), 67.

manera un nuevo conflicto."28

Siendo que ambas escuelas, las críticas racionalistas y las existenciales, no han alcanzado o logrado su blanco o propósito, por no ser capaces de "reformular la Palabra de Dios en nuestro propio contexto,"29 se ha desarrollado "una conciencia metodológica más pronunciada"30 que busca superar estas dos corrientes generales básicas. Gracias a esta nueva situación, y a pesar de las divergencias que se levantan constantemente, puede percibirse "un rasgo común en las nuevas orientaciones de las investigaciones del Antiguo Testamento," y es que "se dirigen hacia fenómenos al interior de los estudios del Antiguo Testamento,"31 y buscan entablar el diálogo en donde se había roto.

El intento actual por mediar entre las escuelas críticas y las conservadoras, no parece ser una empresa muy fácil. Sin embargo, a pesar de "que las generaciones precedentes se contentaron con optar por el 'por o la contra,'" se estima que el tiempo ha madurado "para reconocer que se trata... verdaderamente de un problema teológico."32 En lo pasado, la posibilidad del diálogo era destruida a menudo antes de poder nacer. Los intentos de diágolo actuales, por otro lado, exigen a menudo un lenguaje doble que no puede siempre ser conciliado. Esto se debe a que los caminos se separan esencialmente desde el punto de partida. Si se habla de crisis es, justamente, porque los autores que buscan el diálogo admiten la dificultad para lograr la conciliación de las dos tendencias tradicionales.

Los que adoptan el método histórico-crítico han insistido siempre en que hay que comenzar en *cero,*33 y liberarse de todo dogma, incluso el de la creencia en la inspiración de la Biblia. Pero este postulado no es más que una pretensión de tipo empirista, con su dogma de *fábula rasa,* puesto que cuando se analizan los libros de quienes definen de esta forma este principio metodológico, se ve que adoptan, desde el mismo comienzo y hasta el final, no un dogma cristiano y bíblico, sino un sistema filosófico que no trabaja con la hipótesis de la existencia de Dios.34

Las corrientes fundamentalistas e integristas, en cambio, no han aceptado en lo pasado otra base para dialogar que la creencia en la inspiración de la Biblia, debido a que si Dios realmente existe y se revela a su pueblo, tal como lo presenta la Biblia, ¿qué valor puede entonces tener un estudio que lo ignora sistemáticamente desde el principio, y que no tiene en cuenta otro método que el

28 *Ibid.*
29 *Ibid.*
30 H.M.BARSTAD, 78.
31 Ibid.
32 *Ibid.*
33 S.R.GARMENDIA, *La Pascua en el Antiguo Testamento. Estudio de los textos pascuales del Antiguo Testamento a la luz de la Crítica Literaria y de la Historia de la Tradición* (Ed.Eset, Vitoria, 1978), 2.
34 B.S.CHILDS, "The exegeticai significance of canon for the study of the Oíd Testaments," en *Supplements to VT*29 (1978), 79: "Existe un amplio consenso de que categorías extrínsecas, ya sea dogmáticas o filosóficas, que son extrañas al material mismo, son incapaces de describir la teología histórica del antiguo Israel, independientemente de cuán existenciales puedan ser para el intérprete moderno."

método orítico?35 ¿Cuántas verdades teológicas e históricas, con su profundo contenido práctico para la fe del pueblo de Dios en la actualidad, son de esta forma pasadas por alto?36

Excesos en ambas escuelas integristas y críticas.

No hay duda que han habido excesos en todas estas corrientes. Los movimientos conservadores, por ejemplo, han estado a menudo tan preocupados por el mensaje que la Biblia tiene para el hombre del S.XX, que no han sido capaces siempre de percibir toda la riqueza del contenido bíblico que aparece únicamente cuando se lo considera a la luz de su contexto socio-cultural.37 En otras palabras, muchos han reaccionado, manifiesta o veladamente, como si la *revelación* divina fuese solamente vertical, y con poca o ninguna relación horizontal que la ligue con el mundo de sus días.38 Esto es exagerado, puesto que lo que hace justamente maravillosa la revelación divina es que usa el lenguaje y las imágenes de la época con el propósito de que los hombres puedan entenderla. No puede, pues, exigirse el uso de expresiones e ideas cien por ciento originales y diferentes de las que tenía la gente de entonces.39

Debe admitirse, además, que en el esfuerzo por respetar la unidad de la Palabra de Dios, tales movimientos se han encontrado a menudo, no rechazando lo que era extraño a la revelación, sino mas bien lo que no concordaba con una dogmática privada o particular a "m/'fe."40 pero el dogma o sistema doctrinal particular de un individuo o de una iglesia, debe ser sometido a la Biblia, y no la Biblia al dogma. En otras palabras, el credo debe ser la Biblia, y no algo fuera de la Biblia. Así, toda opinión que se formó acerca de la Palabra de Dios en determinado momento, llámese esta credo, dogma o teología sistemática, puede contener errores, y esta posibilidad debe reconocerse siempre, especialmente cuando aparece mayor luz del contenido bíblico con respecto a tal o cual punto de fe. La corrección debe venir de la Biblia al credo, y no del credo a la Biblia.

35 Por un caso típico, en donde el único método usado es el crítico desde el principio de la investigación, véase referencia en n.33.

36 Por ejemplo, Lutero se propuso publicar su traducción del libro de Daniel, antes aún de haber terminado la traducción del Antiguo Testamento al alemán, por considerar sus historias realmente reconfortantes para la fe del cristiano, especialmente teniendo en cuenta la crisis de su época, E.STAEHELIN, *Die Verkündigung des Reiches Gottes in der Kirche Jesu Christi* (Basel, 1955), IV, 56.

37 Véase en cap 4, 237-238, 245,n.158, por ejemplo, la reacción de muchos autores conservadores ante los paralelos extrabíblicos del rito del macho cabrío por Azazel, y el intento de negar toda relación con la descripción bíblica.

38 Véase alusión a la crisis que se dio entre la arqueología y la historia, en H.M.BARSTAD, 90, n.1. Hay que destacar que en esta crisis, las exageraciones provinieron de ambos sectores.

39 Vease ejemplos en cap 4, 237-239.

40 Esta observación sirve también para toda teología confesional, como la que establece R.DE VAUX, 66: "...la teología es la ciencia de la fe... El teólogo busca la inteligencia de *su* fe, guiado por los datos de *su* fe." En contra de este enfoque, se ha observado que permanece sin resolverse el problema de si la teología del Antiguo Testamento debía ser escrita desde la perspectiva de "mi fe," y en ese caso, de su valor restringido a luteranos (Eissfeldt) o católicos (de Vaux), G.F.HASEL, 42.

En lugar de pretender comenzar en *cero,* como una *fábula rasa,*[41] es preferible entonces pedir como principio una actitud abierta y sencilla, que permita la autocrítica honesta, y que pueda involucrar y pesar en su análisis todas las posiciones envueltas. Esto no significa que deba renunciarse necesariamente a cualquier idea que se tenga, porque a menos que se caiga en un escepticismo total, es evidente que no todas las ideas carecen de fundamento, y que muchas doctrinas están firmemente establecidas y ancladas en la Biblia. Se pide simplemente la capacidad de reconocer el error cuando el mismo es evidente, y esto a pesar de que el error descubierto atente, llegado el caso, contra los credos a los que se está adherido.

Los medios críticos tampoco se salvan de excesos. Lamentablemente, el hastío que produjeron tantas teorías y creencias fanáticas, supersticiosas y absurdas, que provenían en su mayor parte de la Edad Media, hizo que el péndulo se fuese al otro extremo. En efecto, en estos medios críticos ha habido una preocupación tan grande por separar en el texto bíblico las diferentes capas históricas, producidas presumiblemente según se piensa, por las diferentes tradiciones del Antiguo Testamento, que se ha despreciado el valor trascendental del libro sagrado. De esta forma, muchos estudios de la Biblia se asemejan a un relicario de antigüedades que despierta únicamente el interés de los aficionados a este arte, pero sin valor real para el hombre de hoy.

Más aun, en el esfuerzo por determinar no solamente las supuestas fuentes históricas, sino también las ideologías presumidas de las diferentes tradiciones, se ha pasado muchas veces por encima de un contenido teológico esencial, perceptible solamente bajo un contexto mas extenso.[42] Esta es una de las razones básicas por las cuales los tradicionales vasos contensores del criticismo bíblico ya no pueden contener más, al menos en forma exclusiva, la tendencia de las investigaciones actuales.[43] Se escuchan cada vez más voces que abogan por la necesidad de no aislarse en el estudio exclusivo de una tradición bíblica, sino de tener en cuenta el texto en su totalidad estructural, tal como lo hemos recibido hoy, y además, de considerarlo a la luz de todo el contenido bíblico, como una unidad que no excluye el Nuevo Testamento. Se admite que "este es un trabajo que la ciencia exegética no ha emprendido aún, pero que nos concierne de manera angustiante."[44] Esta tarea es indispensable, a menos que se quiera renunciar a la idea de seguir considerándose cristianos.[45]

41 La subjetividad del método critico en relación con la historia, ha sido destacada por varios autores como W.EICHRODT, *Theology ofthe Oíd Testament* (trad.inglesa, Philadelphia, 1961), I, 31. Recientemente, B.S.CHILDS, "The exegetical significance of Canon," 79; J.S.CROATTO, 78-79, quien argumenta que "no existe ningún trabajo exegético neutro, aunque se presente de la manera más académica... La aspiración del exégeta...de buscar el sentido objetivo, histórico, del texto bíblico, es una ilusión...Lo que se recolecta son residuos o hipótesis."

42 Además de la conclusión del cap 2, véase cap 3,140-142.

43 H.M.BARSTAD, 82: El "interés por la forma final del texto no es nuevo. Desde hace largo tiempo somos ya testigos de la manera en que diversos estudios literarios de los textos bíblicos han suscitado un vivo interés justamente por el 'producto terminado.'"

44 J.S.CROATTO, 73.

45 B.S.CHILDS, "Interpretation in Faith. The Theological Responsibility of an Oíd Testament Commentary," en *Interp* 18 (1964), 433, 448-449.

Intentos actuales de escapar a la crítica de subjetividad.

No conformes con los intentos de solución ofrecidos hasta el presente para despejar la confusión que hay entre la teología del Antiguo Testamento y una Historia de la Religión de Israel, algunos autores están proponiendo en la actualidad, tomar seriamente el canon bíblico en su unidad, como objeto del trabajo teológico, sin por ello renunciar en forma total, ni a la orientación existencial, ni al método crítico-literario.46 De la hermenéutica existencial, por ejemplo, se critica su rasgo genérico, impreciso, ambiguo, y subjetivo, pero se retiene "la clarificación del concepto de 'pre-comprensión"'47 0, con un tinte menos subjetivo, de "relectura" de un texto, el cual adquiere un nuevo sentido cuando se lo lee a la luz de la comprensión posterior que le dio, según se cree, la comunidad religiosa que fue responsable de su inserción en el canon.48

El método crítico-literario, según este nuevo enfoque, es aceptado sólo como punto de partida, como etapa introductoria, pero se reconocen sus límites, y se rechaza su exclusividad metodológica.49 Mediante la semiótica y las ciencias lingüísticas, se busca escapar a la acusación de subjetividad en la cual caen algunos enfoques existenciales. Esto permite concluir diciendo que "un texto dice lo que permite decir."50

Lamentablemente, por no ser capaces de romper las amarras de una vez por todas con la reconstrucción crítica de la historia de Israel, este nuevo enfoque mantiene en esencia, la misma distinción que se hizo necesaria desde que apareció la ya vieja escuela de Wellhausen, entre el proceso canónico y la presunta historia literaria de la formación del Antiguo Testamento.51 Esto hace que las definiciones que se dan de *canon* bíblico no puedan ser totalmente satisfacientes. Según esta idea, el proceso de canonización no se establece con la fijación de un cuerpo de textos, sino que continua también "después del canon" en las diferentes interpretaciones nuevas que la tradición religiosa hizo del texto.52 De esta forma, los prejuicios filosóficos que alimentaban todas las conjeturas críticas acerca de la autenticidad histórica de un texto bíblico, no sólo permanecen en pie, sino que dan lugar a nuevas especulaciones con respecto a la razón por la cual la presunta comunidad religiosa posterior, que le dio al canon

46 B.S.CHILDS, "The exegetical significance of canon," 79.

47 La idea de *precomprensión* es una alusión a R.BULTMANN, *Creer y comprender* (trad.española, Studium ed., Madrid, 1976), II, 190-192, quien distinguió entre la interpretación científica de la Escritura y su precomprensión. Mientras que la primera "tiene como finalidad preguntar por la comprensión de la existencia humana que se expresa en la Escritura," la segunda busca "la relación vital del exégeta a la cosa que se expresa en la Escritura." "El intérprete necesita reflexionar críticamente sobre los conceptos apropiados si desea justamente leer los escritos bíblicos no como un compendio de enunciados dogmáticos o como 'fuentes' para reconstruir un fragmento de historia pasada..., si quiere hacer que la Escritura misma hable como una fuerza que se dirige al presente, a la existencia actual." En otras palabras, para comprender los acontecimientos históricos de la Biblia, "no como meros datos cualesquiera, debo tener una precomprensión de las posibilidades históricas dentro de las cuales estos acontecimientos tienen significado, y con ello el carácter de acontecimientos históricos...," *ibid.*

48 J.S.CROATTO, 70; B.S.CHILDS, 68.

49 J.S.CROATTO, 67.

50 *ibid,* 79-80.

51 B.CHILDS, 67-78.

52 Cf.H.M.BARSTAD, 89.

la forma final, sacó determinado texto de su contexto presumiblemente original, para darle un sentido teológico diferente.53

No hay duda de que las definiciones en este terreno no son fáciles, puesto que los diferentes elementos que formaron parte en la constitución de la Palabra de Dios, fueron muy variados. Dios habló en el pasado, en efecto, "muchas veces y de muchas maneras" (Heb 1:1), y esto hace que no pueda forzarse todo el conjunto de la *revelación* en moldes muy rígidos. Sin embargo, como nuestro trabajo lo demostrará una vez más, hay real progreso en teología cuando se prescinde del método crítico-literario como punto de partida para la investigación bíblica.

Aunque el esfuerzo por abrir las puertas a un estudio serio del contenido teológico bíblico es encomiable, el mantenimiento del sistema crítico-literario dentro de un método que toma seriamente el canon bíblico como reflección teológica, es tan inaceptable como la distinción hecha entre la pretendida "historia verdadera" reconstruida por las hipótesis de los críticos evolucionistas, y la "historia creída" por los autores bíblicos. En ambas posiciones, no importa cuán dorada desee presentarse la pildora, la misma realidad subsiste. El centro es desplazado de Dios hacia el hombre, como la regla que determina qué puede ser verdad y qué no. En ninguno de los dos enfoques el hombre es modelado por el contenido de la Palabra divina, sino que continua modelándola de acuerdo a sus propios criterios filosóficos. Dicho más enfáticamente, se hace decir al texto, contrariamente a lo que se quiere admitir, más de lo que el texto y la comunidad religiosa que lo recibió pensó decir o hacer decir, y más de los límites que el texto mismo establece como posibilidades de sentido o significado auténticos.

Conclusión.

La crisis metodológica por la que pasa el intérprete moderno para interpretar la Biblia, se debe esencialmente a que por primera vez se concede cierto grado de valor a los dos polos opuestos sobre los cuales trabajaban las escuelas integristas y las escuelas crítico-literarias e históricas. Esta crisis se agudiza justamente por el deseo de no renunciar a la crítica histórica literaria, y de salvar al mismo tiempo, el honor de la Biblia. Haciendo así, el hombre moderno se engaña a sí mismo, jugando con dos principios antagónicos. Uno que destruye la fe, el otro que busca reconstruirla a partir de lo que deja su predecesor.

La solución, sin embargo, no tendría porqué parecer tan complicada y ardua.

53 Por ejemplo, CHILDS, 70-71, parte de las teorías criticas que niegan que Isaías fue el autor del libro que lleva su nombre, para sugerir que en el proceso de canonización posterior, el mensaje del hipotético "Segundo Isaías" por ejemplo (cap 40-55), habría sido insertado dentro del contexto del autor del S.VII1 (Isaías mismo), subordinando de esta manera su mensaje original al que adquiere en este nuevo contexto canónico. En otras palabras, el proceso de canonización posterior se hizo responsable de quitarle al mensaje de Is 40-55, su enlace con su contexto histórico específico, para transformarlo en una palabra profética dirigida hacia el futuro. Procedimientos semejantes le permiten decir lo mismo con respecto al libro de Daniel y la mayoría de los libros deí Antiguo Testamento. Esto le ha valido la severa crítica de comenzar atacando los métodos críticos, para proceder luego de la misma manera en que lo hacen aquellos a quienes critica, H.M.BARSTAD, 86.

En lugar de alegorizar toda declaración bíblica que no cuadra con determinado criterio filosófico o dogmático que el hombre moderno haya podido elaborar, y en lugar de buscar justificar tales criterios extracanónicos en la formación de un proceso canónico hipotético que en realidad jamás los poseyó,54 sería más sencillo recuperar el principio protestante original de permitir que la Biblia sea su propio intérprete, y esto con todas sus implicaciones. Así se evitaría toda búsqueda inútil e imposible de un principio mágico que pueda involucrar armoniosamente los dos polos opuestos y contradictorios que se han erigido entre la fe de Israel y su reconstrucción histórico-crítica posterior.

Esto no significa que deba valerse de la política del avestruz, y negarse olímpicamente toda depreciación hecha al texto bíblico, que atente contra su autenticidad. Ya se vio que, en lo que toca al tema que nos ocupa, todas las reconstrucciones literarias e históricas discordantes que se han hecho, están muy lejos de ofrecer un cuadro objetivo y claro de lo que realmente sucedió, y se basan al mismo tiempo, en una apreciación superficial, negligente, y por consiguiente errónea de los textos involucrados. Tampoco significa que deba necesariamente probarse lo contrario en cada detalle. Las intervenciones divinas en la historia de Israel, y los eventos sobrenaturales que , entran en la Revelación, no siempre son objetos posibles de verificar. El principio que se propone es simplemente el de no incluir ninguna hipótesis no comprobada, ajena a! contenido bíblico y al pensamiento de sus autores, y que rompa su armonía interna.

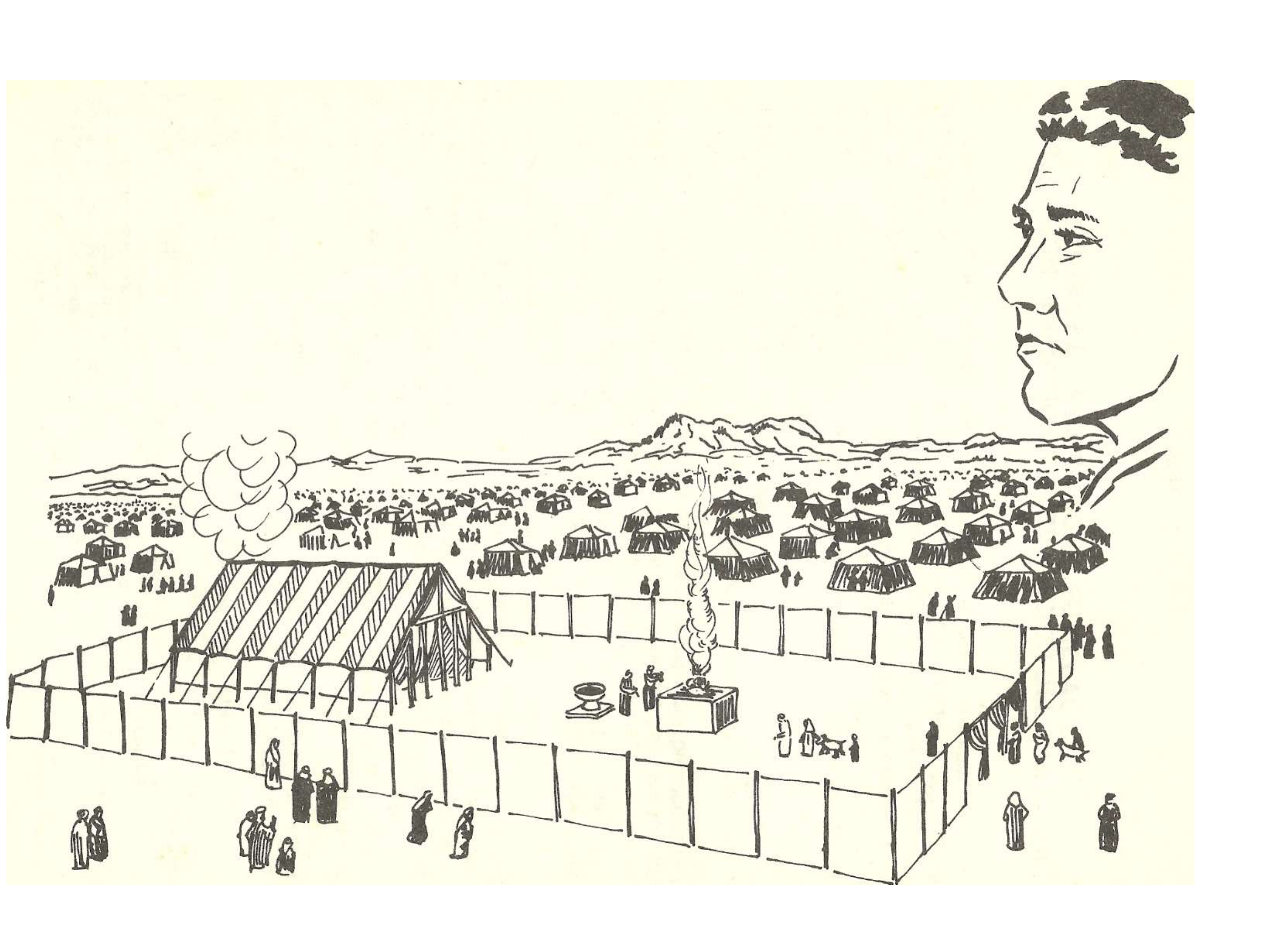
La recuperación de este principio rector tan sencillo para la interpretación de la Palabra, implica también la recuperación de las mismas creencias que tuvieron sus escritores acerca de la inspiración de la Biblia, y de las intervenciones divinas sobrenaturales de la cual dieron testimonio. ¿Será esto demasiado pedir para el hombre moderno? ¿Podrá realmente volver a trabajar con la hipótesis bíblica acerca de la existencia de Dios, y por consiguiente, con un análisis que difiera en algunos sentidos, del que se emprende para estudiar otros escritos no canónicos? ¿Continuará siendo considerada ésta una tarea realmente ingenua e inaceptable?

Convendrá recordar en este respecto, que el más grande teólogo del Nuevo Testamento, en su confrontación con los postulados filosóficos que imperaban en su época y que desvirtuaban las verdades de la Revelación, concluyó reconociendo que,

[54] Este último aspecto es el que más llama la atención. Mientras la tendencia crítica anterior desmerecía la autenticidad o veracidad del testimonio bíblico mediante la crítica histórica, hoy se busca justificar por la misma Biblia, la negación de la veracidad histórica original del texto bíblico. La misma tendencia será vista en la primera parte del capítulo 7, en donde se encontrarán referencias al Intento de algunos teólogos actuales, de justificar por la Biblia misma, especialmente en el Apocalipsis, la típica negación de la naturaleza predictiva de la profecía que han mantenido las escuelas críticas racionalistas modernas. Esto revela una vez más la preocupación de nuestra época por salvar la distancia y contradicción entre lo que creían los autores de la Biblia, y lo que creen los hombres modernos. Parece difícil, sin embargo, que una teología que busque implantar en el S.I una corriente de pensamiento que pertenece a los S.XVIII, XIX y XX, esté destinada a tener mucho éxito, a menos que el hombre moderno, con todo su alarde de sabiduría y de astucia, se deje engañar tan fácilmente por su deseo de lograr cierta coherencia entre sus postulados filosóficos y el testimonio bíblico.

El Día de la Expiación y la purificación del santuario

"lo insensato de Dios es más sabio que los hombres,
y lo débil de Dios es más fuerte que los hombres...,
que lo necio del mundo escogió Dios, para avergonzar a los sabios;
y lo débil del mundo escogió Dios, para avergonzar a lo fuerte;
y lo vil del mundo y lo menospreciado escogió Dios,
y lo que no es, para deshacer lo que es...,
pues ya que en la sabiduría de Dios,
el mundo no conoció a Dios mediante la sabiduría,
agradó a Dios salvar a los creyentes por la locura de la predicación"
(1 Cor 1:25,27-28,21).



CAPITULO III

EL DIA DE LA EXPIACION Y SU RELACION CON LA CONTAMINACION Y PURIFICACION DEL SANTUARIO

Los dos grandes eventos que se destacan en el Día de la Expiación son la purificación del santuario, del sacerdocio y del pueblo (Lv 16:16-19,30,33-34), y la expulsión del macho cabrío por Azazel con los pecados de Israel (Lv 16:10,20-22). Otros detalles también significativos de este día, aparecen en relación con la manifestación de la gloria de Dios, la práctica del rito del incienso (Lv 16:2,12-13, cf.v.17), y la pena de muerte de los rebeldes que no participaban del espíritu de contrición requerido (Lv 23:27-31). Una comprensión correcta de todos estos hechos importantes será necesaria si se quieren apreciar positivamente sus implicaciones teológicas posteriores, tales como las que se reflejan en el resto del Antiguo Testamento, y en las proyecciones tipológicas del Nuevo Testamento.

Los ritos de purificación ordenados para el Día de la Expiación presuponen ya una contaminación previa del santuario. En este día, las impurezas (*tum'ah),* las transgresiones *{pesa),* y los pecados (*hattS'f)* del pueblo de Israel, eran erradicados de los recintos sagrados (Lv 16:16,19,33; *'awón,* "iniquidades," v.21-22).[1] El problema se levanta cuando se busca determinar la verdadera naturaleza de estos pecados, cómo contaminaban el santuario, y el papel del ritual de sacrificios encomentados para su purificación.

Diversas explicaciones han sido propuestas para explicar cómo el santuario llegaba a este estado de contaminación. Por ejemplo, algunos autores sostienen que los israelitas contaminaban ei santuario con sus pecados cuando venían al templo.[2] La contaminación del santuario estaría implicada, según otros, en los textos que hablan de la contaminación de ia tierra[3] o del campamento^ pues el santuario se encontraba "en medio de Israel." Esto sugiere que el santuario podía ser contaminado sin que hubiese una presencia física del pueblo en su medio.

Se ha pensado también que el pecado tenía una cualidad "aérea" o "dinámica," y que contaminaría el santuario por un principio "magnético"[5] o

1 Por una consideración histórica dei uso judío de la fórmula que se encuentra en Lv 16:21, véase J.M.BAUMGARTEN, *Studien in Qumran Law{*E.J.Brill, Leiden, 1977), 55-56.

2 A.A.BONAR, *A Commentary on the Book of Leviticus*5 (J.Nisbet & Co., London, 1875), 308; C.F.KEIL, *Leviticus* (Dórffing und Franke, Leipzig, 1878), 117; A.COHEN, *Leviticus^O* (The Soncino Press, London, 1977), 708; J.H.HERTZ, *The Book of Leviticus?* (The Soncino Press, London, 1978), 482; B.A.LEVINE, *In the presence of the Lord* (E.J.Brill, Leiden, 1974), 74; G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus (*Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1979), 228.

3 L.MORALDI, *Espiazione sacrifícale e riti espiatori nell'ambiente bíblico e nell'Antico Testamento* (Pontificio Instituto, Roma, 1956), 325.

4 J.MILGROM, "Two Kinds of *HATTA'T,"* en VT26 (1976), 334-335.

5 J.MILGROM, "IsraePs Sanctuary: The Priestly 'Picture of Dorian Gray," en *RB* 48 (1976), 393; cf.H.CH.BRICHTO, "On Slaughter and Sacrifice, Blood and Atonement," en *HUCA Al* (1976), 29.

demoníaco.6 El santuario sería, así, una especie de imán que atraería todos los pecados del pueblo, tanto deliberados como inconcientes. Otros autores aun, han sugerido que los sacrificios? o la condición ritual de los israelitas8 tenían un papel a jugar en la contaminación.

Una variedad de puntos de vista ha sido también expresada en relación con la categoría específica de pecados que tenían que ser eliminados del santuario en el Día de la Expiación. Algunos autores piensan que la eliminación tenía que ver con pecados deliberados,9 de ignorancia, 10 o de los dos.11 También se ha contrastado una purificación de los pecados de toda la nación, con la purificación individual efectuada durante el año.12 Según algunos, se trataría de pecados que no fueron expiados durante el año,13 y que se habrían acumulado hasta ese día. 14 Según otros, el santuario sería purificado de los pecados ya perdonados durante el año.15 El valor ritual del Día de la Expiación es, pues, apreciado diferentemente según la posición asumida por cada autor, en los detalles que vienen de mencionarse, y de acuerdo también a la comprensión general que se tiene de la significación del sacrificio.

Realmente, es sorprendente ver cuán poca importancia se ha dado al tema de la purificación del santuario entre los eruditos.16 Si se tiene en cuenta la diversidad de posiciones asumidas sobre este punto por quienes lo mencionan al menos, podría pensarse que se prefiere ser prudente y no expresarse sobre lo

6 A.B.LEVINE, 77-91.

7 M.L.ANDREASEN, *The Sanctuary Service* (Review and Herald Publishing Association, Washington, 1937), 167; G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice, Defilemenf/Cleansing and Sanctuary," en *The Sanctuary and the Atonement* (eds. A.V.Wallenkampf and W.R.Lesher, Washington, DC, 1981), 93.

8 K.HRUBY, "Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation," en *OS* 10 (1965), 57. Este autor confunde, seguidamente de J.MORGENSTEN, "Two Prophecies from 520-516 B.C.," en *HUCA* 22 (1949), la purificación del templo en el Día de la Expiación, con su purificación en ocasión de su dedicación. M.NOTH, *Das dritte Buch Mose, Leviticus*4 (Vandenhoeck & Ruprecht, Góttingen, 1978), 215; N.H.SNAITH, *Leviticus and Numbers* (Nelson and Sons LTD, London, 1967), 114; K.AARTUN, "Studien zum Gesetz über den grossen Versohnungstag Lv 16 mit Varianten Ein ritualgeschichtlicker Beitrag," en *StTh* 34 (1980), 103.

9 Cf.L.LIGIER, *Péché d'Adam et Peché du Monde* (Aubier, 1960), 95. Algunas declaraciones talmúdicas van ya en esta misma dirección. Véase también J.MILGROM, *Cuit and Conscience. The asham and the príestly doctrine of repentance* (E.J.Brill, Leiden, 1976), 118,127-128; Idem, "Sacrifices and offerings, OT," en *IDB, Sup.* (Nashville, 1976), 767; Idem, "Atonement, Day of," *IDB, Sup.,* 83; Idem, "Atonement in the OT," *IDB, Sup,* 78-79.

10 S.G.GAYFORD, "Leviticus," en *A New Commentary in Holy Scripture* (Society for Promoting Christian Knowledge, 1937), 114-115; O.T.ALLIS, *Leviticus*3 (Intervarsity Press, London, 1972), 154; D.HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (M.Poppelaver, Berlin, 1905), I, 448; PH.SCHAFF, "Day of Atonement," en *A Religious Encyclopaedia*^ (New York, 1891), 167.

11 *Mishna,* Sebuot I:6.

12 A.R.FAUSSET, "Day of Atonement," en *Bible Dictionary*\° (Zonder van Publishing House, Michigan, 1975), 62; véase M.NOTH, 106.

13 T.K.CHEYNE, "Day of Atonement," en *Encyclopaedia Biblica...* (ed.T.K.Chayne and J.Southerland Black,, London, 1899), I, 385; S.H.KELLOG, *The Book of Leviticus* (W.R.Nicoll, London, 1891), 257; F.MEYRICK, *The Book of Leviticus* (Funk & Wagnells Compagny, New York, s.d.j, 237; J.MILGROM, "Sacrifices and Offerings, OT," 766.

14 R.Song 1:5, cf.J.MILGROM, "Day of Atonement as Annual Day of Purgation in Temple Times," en *Enc.Jud.* (1981), V, 1382; J.MILGROM, *Cult and Conscience,* 128.

15 G.F.OEHLER, *Theologie des Alten TestamentsZ* (J.F.Steinko, Stuttgart, 1891), 498; W. MOLLER, "Day of Atonement," en *The International Standard Bible Encyclopaedia* (Eerdmans Publishing, Grand Rapids, Michigan, 1980), 326; G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement II: The Day of Atonement," en *The Sanctuary and the Atonement,* 119.

16 Véase cap 2.

que no parece claro. Por otro lado, la idea de que los ritos de este día reflejan una época tardía,[17] ha desalentado todo esfuerzo por entender el rito en sí,[18] como unidad,[19] y esta actitud ha prevalecido ya durante más de un siglo.[20] Debido a esto, la mayoría de los autores ha recurrido a la critica histórico-literaria como método necesario para entender lo que se estima confuso y mal comprendido por los autores bíblicos.[21]

En lugar de responder directamente a cada una de estas interpretaciones, será más útil en este capítulo, considerar los varios factores que intervenían en la contaminación y purificación del santuario. Esto es necesario para evitar conclusiones unilaterales o parciales, y para poder obtener realmente resultados más sólidos.

I. La contaminación del santuario y la supresión del culto.

Muchos autores modernos han negado la autenticidad histórica del Día de la Expiación por el hecho de que los ritos de purificación que se encuentran en los libros históricos del Antiguo Testamento, son diferentes de los que se encuentran en Lv 16.[22] Como en Lv 16 los ritos son más complejos,[23] se llega a la conclusión de que los mismos fueron elaborados más tarde. Sin embargo, un análisis más cuidadoso de los textos históricos ya demostró que, no solamente los ritos efectuados entonces, sino también el contexto cúltico mismo de la nación, eran distintos.[24] Este hecho debe tenerse en cuenta para no extraer conclusiones ligeras con respecto a la validez histórica del Día de la Expiación.

La contaminación del santuario en los libros históricos da cuenta de una apostasía generalizada, y que trae como consecuencia, el abandono de los servicios religiosos del templo (2 Cr 29:6-7; cf.v.3). Salvo arrepentimiento y reformas excepcionales que permitiesen el restablecimiento del culto (cf.2 Cr 29:35b), este tipo de profanación del santuario podía volverse irremediable (2 Cr 36:14,16), y atraer como consecuencia el castigo de Dios sobre la nación entera

G.B.GRAY, *Sacrifice in the Oíd Testament. Its Theory and Practice* (Clarendon Press, Oxford, 1925), 308: "Tan pronto como la teoría de que el Código Sacerdotal es de origen post-exílico fue aceptada, la teoría del Pentateuco mismo de que el Día de la Expiación era una institución de antigüedad mosaica, llegó a ser insostenible..."

1° K.HRUBY, 60. Véase cap 2, n.90.

19 Véase referencias en cap 2, n.3.

20 El primer autor que negó la unidad literaria de Lv 16 fue OORT, TT 10 (1876), 155. A partir de entonces, numerosos autores, con resultados muy dispares, han usado este método para negar su unidad literaria. Véase referencias en cap 2, n.6-16.

21 R.DE VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testamenté* (Cerf, Paris, 1967), II, 299: "estas confusiones y estas incertidumbres pueden ser parcialmente resueltas por una crítica literaria que las atribuye a transformaciones del texto."

22 J.MORGENSTERN, "Two Prophecies from the Fourth Century B.C. and the Evolutlon of Yom Kippur," en *HUCA* 24 (1952-1953), 21-22; E.AUERBACH, "Neujahrs- und Versoehnungs-Fest in den Biblischen Quellen," en *VT* 8 (1958), 341-343; H.KRAUSS, *Gottesdienst in Israel* (Chr.Kaisser, München, 1962), 70; J.MILGROM, "Day of Atonement," 1387; K.AARTUN, "Studien zum Gesetz über den grossen Versóhnungstag Lv 16 mit Varianten. Ein ritualgeschichtlicher Beitrag," en *StTh* 34 (1980), 94-103, etc.

23 Ésto se debe a la diversidad de elementos litúrgicos que entran en juego en el desarrollo del ritual. Véase referencias en cap 2, n.1.

24 Véase referencias en cap 2,108-120.

(cf.Lv 26:27-33).25 El templo así contaminado primeramente por la rebelión idolátrica de Israel, pierde su razón de ser, y es entonces doblemente profanado por la destrucción de los ejércitos enemigos (Sl 74:7; 79:1; Ez 7:22; 24:21; 25:3)26

No debería extrañar, pues, de encontrar posteriormente en la reconstrucción del templo y en el restablecimiento del culto así interrumpido, ritos de sacrificios efectuados solamente en el altar exterior.27 un proceder semejante estaba en total armonía con los ritos de sacrificios inaugurales del Pentateuco (Ex 29:12,36-37; Lv8:15; 9:9,15; Nm 7:10-11,84,88)28

Contrariamente, en el Día de la Expiación se ofrece un ritual establecido para concluir un culto que no había sido interrumpido durante el año. Se trata efectivamente, de un "estatuto perpetuo" que debía realizarse "cada año" (Lv 16:29,31,34; 23:31; Heb 10:3), y que no es establecido para reiniciar el culto luego de un estado de ruptura total o irremediable de la nación con su Dios. La negación de la autenticidad histórica del Día de la Expiación carece, pues, de fundamento, porque confunde los ritos de inauguración del año religioso con los que tienen que ver con su conclusión.29

II. La contaminación del santuario y la pena de muerte.

La situación que se acaba de considerar tenía que ver con pecados de rebelión que reflejaban una apostasía general de la nación. Debe preguntarse ahora cómo resolvía Israel los casos irremediables de rebelión individual o minoritaria. ¿Eran interrumpidos los servicios de culto también? ¿Debía destruirse toda la nación y su santuario por los pecados imperdonables de un grupo reducido de rebeldes? La respuesta es, por supuesto: ¡no!. Pero entonces hay que preguntarse también si las ceremonias del Día de la Expiación tenían algo que ver con esta clase de pecado30

Hay sólo una solución que se ofrece para resolver esta clase de contaminación del santuario, y es *la pena de muerte* de los rebeldes (Lv 15:31; 20:3-4; 21:12,23; Nm 19:13,20,etc). Nunca se ofrecen sacrificios por los pecados no perdonables (cf.Heb 10:26-27).31 Al contrario, la ejecución misma de los

25 Véase 2 Cr 36:14; Jr 7:30; 32:34 (cf.2:7= la tierra), Ez 5:11; 22:26; 23:38; 44:7; Sof 3:4; Mal 2:11.

26 Es interesante observar que en Sl 79:1, el texto usa la raíz *tame',* para hablar de la *contaminación* del santuario por los ejércitos enemigos. ¿Pensará el salmista en la contaminación hecha por los enemigos al sembrar de cadáveres los lugares santos, luego que la gloria de Dios se retiró del templo? (cf.Ez 9:7). Véase p.163-165.

27 2 Cr 29:22,24; Esd 6:16-18; Ez 43:18,20,22,26. H. KRAUSS , 70, piensa que la fecha del 10 del séptimo mes había sido ya abandonada en la época de Salomón; J.M.MILGROM cree, contrariamente, que el Día de la Expiación no existía aún. Sin embargo, 1 R 8:64 y 2 Cr 7:9 describen ritos de consagración inaugural. G.F.OEHLER, *Theologie des Alten Testamenté*3 (Druckund Verlag von J.F.Steinko, Stuttgart, 1891), 510. Por esta razón los ritos son efectuados en el altar exterior, y duran una semana, como en los actos inaugurales (Ex 29:36-37).

28 2 Cr 29:21-24 (reestablecimiento del culto por Ezequías) y Esd 6:16-18 (restablecimiento post-exílico del culto), indican los mismos animales y la misma clase de sacrificios que se hicieron en la inauguración inicial del santuario (Nm 7).

29 Por más detalles, véase cap 2, 109-116.

30 Véase n.9 y 11.

31 J MILGROM "Sacrifices...," 76; Idem, "Day of Atonement," 1385, reconoce que las "impurezas

culpables es, en tales casos, considerada como un sacrificio (Is 34:6; Jr 46:10; Ez 39:17-20; Sf 1:8). Todo esto es destacado enfáticamente por el uso de varios términos hebreos que no deben pasarse por alto.

Valor teológico de algunos términos hebreos relacionados con la pena de muerte.

1) La pena de muerte y el término *kipper.* Este término es el término por excelencia usado en relación con el sacrificio por el pecado (Lv 4-5,16,etc).32 Sus significados más comúnmente aceptados son "frotar," "borrar," términos que contienen la idea de "purificar;"33 y "expiar," en relación con un "pago" o "rescate" realizado por la culpa.34

El hecho de que se usa también este término para describir la purificación del pueblo y de la tierra mediante la ejecución de los rebeldes,35 es verdaderamente significativo. Se enseña de esta manera, que ios pecados no perdonables no pueden ser expiados por un animal substituto (1 Sm 3:14; cf.Is 47:11=/cp/).36 Esto es tan cierto para el culpable como para la tierra o el pueblo afectados en el crimen (Nm 35:33). Los sacrificios del Día de la Expiación debían purificar al santuario y al pueblo de otro tipo de contaminación; más específicamente, la que tenía que ver con pecados perdonables (cf.Lv 16:30).

Es también interesante observar que la tierra contaminada con sangre ¡nocente era "la tierra en medio de la cual" Dios habitaba (Nm 35:34), y su expiación es descripta a veces como realizándose "delante de Yahvé" (2 Sm

de los no arrepentidos, ...no pueden ser purgadas por el *hatta'tóe* ofrendante (cf.Nm 15:27-31). Pero su conclusión no es confirmada por ningún texto bíblico. Según él, esta clase de pecadores "debe esperar la purgación anual del santuario y de la nación en el Día de la Expiación." Este error de comprensión lo lleva a negar la existencia del Día de la Expiación en pasajes históricos en donde se restablece el culto. Véase cap 2, 113,n.65.

32 Sólo en Lv 16 aparece 16 veces. Lv 16:6,10,11,16,17(í>/'s), 18,20,24,27,30,32,33(?er),34.

33 Del acadio *kuppuru.* Véase cap 1, n.119. La mayoría de los autores desmerecen hoy la relación hecha por J WELLHAUSEN, *Die Composition des Hexateuchs und der historischen Bücher des Alten TestamentsA* (Berlin, 1963), 336ss., con el significado de "cubrir" que adquirió posteriormente esta raíz en el árabe. L.MORALDI, *Espiazione sacrificale e riti espiatori nell'ambiente biblico e nell'Antico Testamento* (Instituto Pontificio, Roma, 1956), 182-220; B.A.LEVINE, 59, etc. Recientemente, B.JANOWSKI, *Sühne ais Heilsgeschehen...* íNeukirchener Verlag, Neuklrchen-Vluyn, 1982), 100,102, un discípulo moderno de la escuela de Wellhausen, trata de dejar abierta la posibilidad de que su significado sea el de cubrir. Véase referencia en cap 1, 51,n.123. No debe, sin embargo, ignorarse que, mientras que *kipper,* "borrar, purificar," es asociado con *mahah,* "borrar (Neh 3:37; SI 51:1,9), *nasa',* "llevar, quitar" (Ex 10:17; Lv 10:17), y *sur,* "quitar" (Is 6:7), "nunca es asociado con *kasah,* "cubrir," P.Winandy, "The Meaning of *Kipper* in Daniel 9:24," en F.B.Holbrook, ed., *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (Review and Herald Publishing Associaciont, Hagerstown, Maryland, 1986), 127. Es significativo también que aun los sectarios del Mar Muerto, en el primer siglo, no emplearon la raíz *kipper* con el sentido de cubrir, sino de purificar, expiar, perdonar el pecado, *ibid,* 125. Las versiones de la LXX y la Siríaca tampoco tradujeron el término por "cubrir," *ibid.* Y aun en arábigo, el sentido de "expiar" no se perdió totalmente de la raíz. Mientras que esto es verdad del término *kipper,* no significa que la idea de cubrir el pecado no existía en la Biblia. Véase SI 32:1; 85:2; Prov 10:12; Neh 3:37, etc.

34 E.JACOB, *Théologie de l'Ancien Testament* (Delachaux & Niestle, Neuchátel, 1968), 236; B.A.LEVINE, 61.

35 Nm 16:47; 25:13; 35:33; Dt 32:43; 2 Sm 21:3; cf.Dt 21:8-9. Sobre este último pasaje, véase n.44. Véase además Is 22:14; 27:9 y 28:18 *(kpr).*

36 S.LYONNET, "'Expiation' in the Oíd Testament," in *Sin, Redemption, and Sacrifice* (Biblical Institute Press, Rome, 1970), 130, n.31: "-el mal que tu no puedes expiar' (Is 47:11)."

21:3,9)37 La introducción a las principales expresiones coleccionadas en Lv 20 para describir la condenación a muerte de los culpables, revela también que el santuario y el nombre de Dios podían ser profanados en la contaminación de la tierra (v.3) .38

Si ei pueblo no limpiaba la tierra de tales pecados mediante la pena capital, la consecuencia podía ser peor (v.4-5), pues tarde o temprano la tierra los vomitaría como había vomitado los pueblos anteriores mediante los jucios de Dios (cf.Lv 20:3,22-23; 18:24-30).

2) La pena de muerte y el término ba'ar. Este término se traduce principalmente por "quemar."39 Cuando se pone en relación con la pena de muerte, tiene más bien el sentido de "exterminar,"40 "purgar" (RSV) o "quitar."41 Se "destruye/quita" por este medio, el "mal" *{ra)*42 o la "sangre ¡nocente" (d5m *naqí)A3*

37 Se ha mostrado que la expresión ¡diomática: *'akapperah panáu* (Gn 32:21), o *yekapperennah* (Prov 16:4), existe también en acadio, con la idea de "borrar la ira del rostro," B.A.LEVINE, 60. Cuando *kapar* precede las palabras "pecado," "iniquidad," y "rostro," significa "borrar," "limpiar," "blanquear el rostro," con la idea de "apaciguar." Esta comprensión aparece también en el *Targum* de Samuel, en el arameo y en el *Talmud,* y aun en el árabe. La ira de Dios, según el contexto ae 2 Sm 21:3,9 y el de los ritos levíticos que se realizaban "delante de Yahvé," parecería ser borrada ya sea por el sacrificio como por la pena de muerte de los rebeldes. Es interesante leer en este contexto, expresiones como la de Is 65:3: "...pueblo que en mi rostro me provoca de continuo a ira."

B.JANOWSKI, 95-102, por su parte, ha tratado de desmerecer este sentido, buscando una interpretación del contexto, sin recurrir a un parentesco filológico, debido a que cree que la ¡dea de "cubrir" también es posible. Muestra en este sentido que la palabra *panim,* "rostro," se usa idiomáticamente no sólo con *kipper* (Gn 32:21a), sino también en el mismo texto, con *nasa',* "levantar" (Gn 32:21b). En mi opinión, sin embargo, el uso de *nasa'* parece significar aquí "soportar" o "quitar su rostro" de ira. JANOWSKI, 96, muestra, además, que otra construcción de *pantm,* "rostro," se usa también con la raíz *kasah,* "cubrir," en Gn 20:16, y la pone en relación con Gn 32:21 en donde aparece *kipper.* Sin embargo, el contexto es muy diferente, y el sentido de la expresión es diferente también en ambos textos, lo que no permite asociar el significado de *kipper* con *kasah.* La ¡dea del sustantivo que aparece en Gn 20:16 es de un "velo" que cubre el rostro de los que están a su lado, para que no contemplen su hermosura, pues es casada, mientras que en Gn 32:21a da la idea de modificar el rostro, borrando la ¡ra que traía consigo.

Aunque la idea de cubrir el pecado aparece en varios pasajes de la Biblia (véase referencias en n.33), nunca se usa *kasah* en un mismo texto, en paralelo con *kipper.* La conclusión de G.VON RAD, *Oíd Testament Theology* (Edinburgh, 1962), I, 230-231, es todavía válida. Si *kipper* significase "cubrir," permanecería ia pregunta de qué es cubierto y cómo este cubrimiento opera. Por su sentido en los ritos de sacrificios, véase más adelante.

33 Véase n.3. En Nm 35:34, el crimen mancha la tierra; en Lv 20:3, el crimen idolátrico contamina el santuario. La sangre derramada en los sacrificios de niños ¡nocentes en ritos idolátricos también contaminaban la tierra (SI 106:36-38). Aunque la relación entre estos dos lugares de contaminación es a veces evidente, hay que tener cuidado de no identificarlos completamente. La relación es más estrecha aún entre el campamento y el santuario que entre la tierra y el santuario (cf.Lv 13-14; Nm 5:3). Véase n.4. Los límites de tolerancia para la presencia de la impureza no son, en efecto, los mismos en cada uno de estos lugares. Véase p. 167-169.

39 H.RINGGREN, *"b'r...,"* en *TDOT,* II, 201.

40 *Idem,* 203.

41 W.L.HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the Oíd Testament* (E.J.Brill, Leiden, 1971), 44, da la idea también de "desenraizar," "extirpar." A.PHILLIPS, *Deuteronomy* (University Press, Cambridge, 1973), 95; J.LECLERCQ, Le *Deutéronome* (Paris, 1963), 132: "...tu extirperas...;" F.BROWN, *The New Brown-Driver-Brigs-Gesenius Hebrew and English Lexicón* (Indiana, 1978), 129: "consumir," "remover o quitar completamente;" L.KOEHLER and W.BAUMGARTNER, *Hebráisches und Aramaisches Lexikon zum Alten Testament*3 (E.J.Brill, Leiden, 1967), I, 140.

42 Dt 13:5(6); 17:7,12; 19:19; 21:21; 22:21-22; 24:7; Je 20:13. *Ra',* "mal," esta relacionado con *hatta't,* "pecado," en 1 R 14:22, y con la idolatría en pasajes como Dt 4:25; 1 R 11:6, etc.

43 En los casos en donde hay crímenes. Véase Dt 19:13; 21:9).

La asociación de *ba'ar* con el término *kipper se* puede apreciar claramente en el testimonio de inocencia requerido cuando no se conocía el autor de un asesinato (Di *21:8-9).*[44] El mismo acto que expiaba (*kipper) al* pueblo, quitaba *{ba'ar)* también la culpa que se adquiría por derramar criminalmente sangre inocente.45

Ba'ar también aparece en paralelismo con la palabra hebrea *karat,* "cortar" (1 R 14:10; 21:21)46 Esta última asociación arroja luz sobre el significado que tenía la pena de muerte en el Día de la Expiación, la que era invocada para con aquellos que no participaban del espíritu de humildad y contrición requerido (Lv 23:29; cf.SI 109:14-15=/cara/).[47] Por este acto se realizaba en este día un apartamiento del mal.

Otra contraparte de la sentencia de muerte del Día de ia Expiación, aparece en las series de leyes de Ex 21:12-17. En estas leyes se requería también que los ofensores "sean muertos" (*mótyümat).* Los condenados a muerte debían ser "quitados" del altar para ser muertos (v.14); no tenían derecho alguno a participar en el culto de Yahvé. Mientras que ei término empleado en Ex 21:14 es *ba'ar,* en 1 Sm 2:33 se usa *karat,* y en relación con un evento semejante. Ambos textos tienen una construcción similar, pues usan la misma preposición *me'im,* "de."

Otro detalle interesante en relación con el término *ba'ar* tiene que ver con el lugar o espacio afectado por su significado. Se dice que el mal debía ser "quitado-exterminado" "de en medio de tí" *(miqqirebbeka*= Dt 17:7; 19:19; 21:9,21; 22:21; 24:7); "de en medio de Israel" (*miyyiéera'el*= Dt 17:12; 19:13; 22:22; Je 20:13). Esta misma idea es expresada también por el término *kipper,* como ya se observó (Nm 35:33-34). Esto es importante, pues numerosos pasajes presentan a Dios como morando "en medio de su pueblo,"48 y su santuario santifica a toda la tierra de Israel (cf.Nm 14:21; Is 6:3).

La tierra en la cual los israelitas vivían era sobre todo, "la tierra de la posesión de Yahvé" (Js 22:19; Lv 25:23; SI 24:1; cf.Dt 23:14). Por esta razón, los pecados cometidos en la tierra afectaban al santuario,49 y la exterminación de los rebeldes debía llevarse a cabo "para que Yahvé se aparte del ardor de su ira, y tenga...misericordia" (Dt 13:17; cf.19:17-20).

44 S.R.DRIVER, *A Critical and Exegeticai Commentary on DeuteronomyZ* (T.& Clark, Edinburgh, 1896), 242, arguye que la muerte del animal en Dt 21 no es considerada como un sacrificio por el pecado, ni tampoco se la destruía con un ritual especial como en los sacrificios levíticos, sino que simplemente se mataba el animal quebrándole la nuca (Ex 13:13; 34:20; Is 66:3). Estos pasajes permiten ver que el animal desnucado no redime al asesino, sino que atestigua de la inocencia del pueblo. A.PHILLIPS, 138-139; J.RENNES, *Le Deutéronome* (Genéve, 1967), 98; H.RINGGREN, *Sacrifice in the Bible* (Lutterworth Press, London, 1962), 36-37.

45 J.MILGROM, "Blood guilt," en *Enc.Jud.* (1971), IV, 1118, dice que "el concepto de sangre culpable en la Biblia compenetra todas las fuentes, legales, narrativas y cúlticas."

46 Este uso paralelo es visto por varios autores. G.VON RAD, *Theologie des Alten Testaments* (CHR.Kaiser Verlag, München, 1957), I, 263, n.174. H.RINGGREN, 204, cree que *karat* indica la idea de excomunión, mientras que *ba'ar* denota la purificación de la comunidad.

47 Para un estudio reciente de *karat,* véase G.F.HASEL, *"karat,"* en *TWAT,* IV (1982), 382.

48 Ex 25:8; 33:3,5; 34:9; Lv 26:11-12; Nm 11:20; 14:42,44; Dt 2:14-15; 4:3; 6:15; 7:21; 16:11; 19:17; 31:17; Is 12:6; Os 11:9; Sof 3:15, etc. J.L'HOUR, "Une législation crimlnelle dans le Deutéronome," en *Bibl.* 44 (1963), 15, ve en esta designación una "dimensión religiosa," y traduce la frase: "harás desaparecer el mal de en medio de tí."

49 Por los grados de tolerancia, véase n.38, y p.167-169.

Este es el cuadro anunciado también en muchos pasajes escatológicos del Antiguo Testamento, y en particular en Is 4:3-4, en donde el término *ba'ar* aparece de nuevo. Mientras que un remanente cuyos nombres están inscriptos entre los vivientes en Jerusalén, escapa de la condenación, la ciudad es purificada de su Sangre -símbolo de los crímenes allí cometidos (Is 59:3; cf.1:15; Ez 24:6,etc),- mediante la "exterminación" *(rüah ba'er*= "espíritu de quemar" o "de destrucción") del culpable. Así, puede verse que "la idea básica" en este uso de *ba'ar,"* es claramente la purificación de la comunidad tribal o nacional: el malhechor debe ser rechazado."50

3) La pena de muerte y el término *sur.* Este término se traduce generalmente por "apartar,"51 "quitar" una cosa de otra. Algunos ejemplos: desmembramiento (la cabeza de Goliat es separada de su cuerpo: 1 Sm 17:46); una persona es separada de otra (Saúl es quitado de David, 2 Sm 7:15); el oprobio es quitado de Israel (1 Sm 17:26); la iniquidad y la culpa también pueden ser quitadas (Is 1:16; 6:7), etc.

Su uso en relación con la pena de muerte es especialmente significativo en 1 R 2:31, pues lleva el mismo sentido que ya se vio en Dt 19:12 y 21:9, en donde se usa el término *ba'ar.* El tiempo a madurado para que Joab, el primer general de David, sea ejecutado para quitar la culpa de crimen que pesaba sobre la monarquía de David. "La sangre inocente" es "quitada" en todos estos casos mediante la pena de muerte. Esto muestra una vez más que mientras no se ejecuta al culpable, la responsabilidad de la acción pesa sobre los demás, y que sólo la pena de muerte puede vindicar del crimen a los inocentes.

En este contexto puede observarse que la sangre inocente derramada en un asesinato, debe recaer contra el asesino. Esto se debe a que la muerte de un hombre inocente no es aceptada como sacrificio (Gn 9:6; cf.Ex 20:13). En cierto sentido, la sangre del inocente carga provisoriamente la falta del asesino y contamina de esta forma la tierra y el pueblo que vive en torno al lugar en donde el crimen fue cometido (Nm 35:33; Dt 21:8-9; Sl 106:38). Debido a esto, el mal debe ser "quitado" de los inocentes, estén estos vivos o muertos, y puesto sobre el culpable en señal de condenación (1 R 2:31-33; 8:32; Sl 94:21,23; cf.Js 2:19)52

El término mismo, "sangre inocente," niega la idea de substitución. La sangre así derramada no es culpable; no puede, pues, expiar o justificar al asesino. El sentido mismo de la venganza de la sangre parece ser así, el de "quitar" el mal de la tierra y del pueblo inocente, haciéndolo recaer contra los culpables (Je 9:57; Jl 3[4]:21; cf.v.4,7; Ap 6:10).

50H.RINGGREN, 204.
51 W.GESENIUS, *Hebräisches und Aramaisches Handworterbucm*7 (Springer-Verlag, Berlin, 1962), 539-540.
52 G.VON RAD, 263, cree que "el pecado era también una falta en contra de un orden sagrado." Con el acto malo, todo un poder maléfico era liberado, "el que tarde o temprano" podía volverse contra el que lo hizo o contra su comunidad, *ibid,* 264. Sólo las represalias podían restablecer el orden social y religioso, *ibid.*

4) La pena de muerte y el término *nasa'.* Este verbo significa "llevar, cargar," y es muy a menudo usado en relación con el culto y el sacrificio, razón por la cual se volverá sobre su uso más adelante. En relación con la pena de muerte, se io construye con *'awón,* "iniquidad" ("el llevará su iniquidad"= Lv 20:17,19); con *hatta't,* "pecado" ("ellos llevarán su pecado"= Lv 20:20); y con *zenüt,* "prostitución" -idolatría ("lleva [las consecuencias de] tu lujuria y [de] tus fornicaciones"= Ez 23:35; cf.Nm 14:33).

Estos pecados imperdonables no debían ser llevados por nadie más que por los responsables de haberlos cometido. Tales pecadores no podían obtener ningún medio legal para librarse del mal. La aplicación de la pena podía demorarse (Nm 14:34),53 pero la muerte sería de todas maneras, el resultado que alcanzaría a todo rebelde, como se desprende de la expresión: "vuestro pecado os alcanzará" (Nm 32:23).

Mientras no se ejecutase la pena, las consecuencias negativas del pecado podían ser "llevadas" también por los inocentes (Nm 14:33). Aunque a veces la exterminación de los descendientes era evitada, podían llegado el caso "llevar" las consecuencias del pecado de sus padres en la privación de una bendición o privilegio especiales (Ez 44:10-14)54 Esta privación podía durar ya sea todo el tiempo de vida de los culpables (Nm 14:33), tres generaciones (Dt 23:8; cf.Ex 20:5) o diez (Dt 23:2-3),55 0 indefinidamente (Ez 44:10-14).

Todo esto prueba una vez más que la muerte de los rebeldes no sólo "expía," "extermina" o "quita" el mal de la tierra y del pueblo, sino que también libera -salvo casos excepcionales- a los inocentes de las consecuencias del pecado cometido.

Conclusión. El uso de todas estas expresiones bíblicas permite afirmar sin equivocación alguna, que los pecados no perdonables que contaminan la tierra y el pueblo en medio del cual Dios mora, no pueden ser ni expiados, ni

53 Un arrepentimiento sincero habría cambiado la sentencia de llevar la iniquidad en el desierto por 40 años, como lo muestra más tarde el caso de Nínive (Jn 3). Dios perdonó al pueblo como pueblo (Nm 14:20; cf.v.12), aunque la sinceridad de esa generación rebelde iba a verificarse después. Véase *PP,* 411-416. "No obstante, los únicos anales que tenemos de su vida en el desierto presentan ejemplos de rebelión contra Dios," *ibid,* 431. "Las peregrinaciones por el desierto fueron ordenadas no solamente como castigo para los rebeldes y murmuradores, sino que habían de servir también como disciplina para la nueva generación que se iba desarrollando, a fin de prepararla para su entrada en la tierra prometida," *ibid.*

54 Los levitas culpables de idolatría parecen haber muerto en el cautiverio. El servicio posterior aceptado de los sobrevivientes de entre ellos, aunque en una escala inferior, es una referencia a sus descendientes, que no tendrán el privilegio de otros sacerdotes levitas (v.15). El númerto de levitas que regresó de la cautividad fue pobre (Esd 2:40; 8:8-19), ya sea porque fueron mayormente castigados por Dios, y el número de sus descendientes fue menor, o porque los descendientes evidenciaban un espíritu semejante al de sus padres. Ezequiel habría captado ese espíritu, y por inspiración divina advirtió de sus consecuencias. Puede verse en otros casos también que ciertos pecados privan a las generaciones futuras de ciertas bendiciones (cf.Gn 49:5= Rubén; Js 9:22-23= Gabaonitas).

55 En la práctica, se dio cierta flexibilidad en la aplicación de estos principios. Véase n.53. Ruth, la moabita, fue aceptada más tarde "en la congregación de Yahvé" (Ruth 1:4,16-17,22), y entró además, en la genealogía del Redentor del mundo (Mt 1:5; Le 3:32). Is 56 anuncia también otra época de aceptación más extensa. Si Nehemías hizo aplicar más tarde esta ley (13:1-3), de debió a que la unión con los moabitas y amonitas estaba alejando al pueblo de Dios, y se corría el riesgo de perder la identidad misma de Israel (v.4-5,7-10,23-30). Véase Jr 18:7-10.

exterminados, ni extirpados, ni liberados de la nación mediante el sacrificio por el pecado.56 La única solución que se conoce, en efecto, es la pena de muerte de los culpables, lo que en casos extremos podía repercutir además, en ciertas privaciones de sus descendientes.

Esta es la realidad de fondo que llevan también ciertas oraciones extrañas, en las que se pide que los pecados de los malvados no sean ni "expiados" *(kipper)* ni borrados de la vista de Dios (Jr 18:23). Más bien se pide "que permanezcan siempre delante de Yahvé" (Sl 109:14-15). De esta forma se expresaba el deseo de que tales pecados permanezcan abiertos ante Dios, hasta que la sentencia de muerte fuese ejecutada sobre los culpables (Is 22:14= *kipper).* La idea de que los ritos de sangre en el Día de la Expiación purificaban al pueblo y su santuario de ios pecados no perdonables, carece pues, de todo fundamento (1 Sm 3:14).

Debe, sin embargo, definirse mejor los pecados dignos de muerte en Israel, pues esto ha sido también bastante a menudo mal comprendido. Para ello, será necesario compararlos con los pecados que podían ser perdonados.

Clases de pecados.

El propósito principal del sistema de sacrificios israelita, era el de establecer el principio de que cada pecado era punible de muerte ante los ojos de Dios (cf.Rm 6:23). Ha habido, sin embargo, cierta dificultad para determinar qué clase de pecados no podían ser expiados mediante la muerte de un animal substituto.2

La dificultad principal proviene de la distinción de pecados que aparece en Nm 15:29-31. Allí se contrastan dos tipos de pecados: pecados inconcientes y pecados de soberbia (lit.: "a mano alzada"). Mientras que los últimos no eran perdonados, los primeros podían alcanzar perdón en el ritual del santuario. Sin embargo, puede demostrarse que una distinción entre pecados involuntarios y pecados voluntarios no corresponde necesariamente a pecados perdonables y pecados imperdonables. Se verá que la expiación por el sacrificio no estaba fuera del alcance del pecador intencional que se arrepentía.

Pecados perdonables y no perdonables.

Se ha pensado también que el término *pesa',* "rebelión," "transgresión," describe los pecados no perdonables, pero que gracias a un acto expiatorio especial, esos pecados son borrados en el Día de la Expiación.58 Sin embargo, este término, como la mayoría de los términos que se encuentran en la Biblia para definir el pecado, describe tanto pecados perdonables como no perdonables, y su perdón no está restringido al Día de la Expiación. Esto será visto en el

56 Véase n.9 y 11.

2 VéaseR.DE VAUX, II, 297-298; H.H.ROWLEY, *Worship in Ancient Israel* (London, 1937), 134.

58 J.MILGROM, "Sacrifices...," 766; *Idem,* "Day of Atonement...," 1385; *Idem, Cult and Conscience...,* 118,127; Yoma 86b, etc.

siguiente cuadro.59

Pecados no perdonables

'asam	*'awón*	*pasa'*	*ma'al*
2 Cr 24:18; 33:23; Sl 68:22; Ez 22:4; 25:12; Os 13:1.	Gn 19:15; Ex 28:43 Lv 18:25; 19:8; 20:17 19; 26:39,43; Js 22 17,20; 1 Sm 3:13,14 Sl 59:5; 69:28; 109 14; Is 13:11; 14:21 26:21; 65:7; Jr 11:10 14:10; 16:10,17, 18 18:23; 25:12; 30:14 15; 31:30; 36:31; 51 6; Lm 4:6; Ez 3:18,19 7:13,19; 9:9; 14:10 18:18; 21:20,28,34 22:14; 28:18; 30:13 33:6,8,9; Os 9:7.	Ex 23:21; Js 24:19; Sal 5:11; 37:38; Is 1: 28; 24: 20; 66:24; Jr 5:6; Lm 3: 42; Ez 14: 11; 20:38; 21:29; 33: 10; 39:24; Os 7:13; 8: 1; Am 1:3,6,9, 11,13; 2:1,4,6; 3:14.	Nm 5:27; 31:16; Js 7 1; 22:20; 1 Cr 2:7; 5 25; 10:13; 2 Cr 26:16 18; 29:6; 30:7; 36:14 Ez 14:13; 15:8; 17:20 18: 24; 20:27; 39:23.

Pecados perdonables.

'asam	*'awón*	*pasa'*	*ma'al*
Lv 4:3,13,22,27; 5:2-7, 15-19,21,24-26; 6: 10; 7:1,2,5,7,37; 14: 12-14,17,21,24,25,28; 19:21,22; Nm 5:7,8; 6: 12; 18:9; Esd 10:19; Os 14:1.	Ex 28:38; 34:7; Lv 5: 1,17; 16:21,22; Nm 14:18,19; 18:1,23; 2 Sm 24:10; 1 Cr 21:8; Sl 25: 11; 32:5; 51:4, 11; 65:4; 78:38; 85:3; 103:3; 130: 8; Prov 16:6; Is 6:7; 9: 2; 27: 9; 33:24; 53:5,6; Jr 33:8; 36:3; 50:20; Ez 18:30; 36:33; Dn 9:24; Os 14:2,3; Mq 7:18,19	Ex 34:7; Lv 16:16; Nm 14:18; 1 Sm 25:28; 1 R 8:50; Esd 10:13; Sl 25:7; 32:1,4; 39:9; 51: 3,5,15; 65:4; 103:12; Is 43:25; 44:22; 46:8; 48:8; 53:5; 59:20; Jr 3:13; 33:8; Ez 18:22, 28,30,31.	Lv 5:14,21; 26:40; Nm 5:6; 2 Cr 33:19; Esd 9:4; 10:2,10; Neh 13: 27.

59 Para quienes no conocen hebreo, conviene advertir que algunas versiones hispanas como la de Reina Valera, aun en sus diferentes revisiones, traducen indistintamente estos términos por pecado, rebelión, transgresión, iniquidad, infidelidad, etc., sin buscar mantener en la medida de lo posible, un patrón más estable para diferenciar los términos hebreos.

Este cuadro de textos rio es completo. Se han eliminado la mayor parte de ios textos que hablan del arrepentimiento de Israel en la cautividad, debido a que la enunciación de tales pecados lleva ya en sí la idea del castigo que satisface la ira de Dios, y concede al mismo tiempo una nueva oportunidad a los sobrevivientes de arrepentirse y obtener perdón. Los mismos pecados que merecieron el castigo divino sobre Israel y Judá, son perdonados a un remanente que se arrepiente (cf.Esd 9:7-8,13-15; Is 40:2; cf.39; Os 5:15; 14:1; cf.Dt 30:1-3, etc). Se han seleccionado, pues, únicamente los textos más evidentes para demostrar la imposibilidad de obtener por la palabra sola, el carácter ya sea mortal o expiable de los pecados.

En el uso del término *'asam,* se incluye no sólo el sustantivo que da la idea de daño y culpabilidad, sino también, en relación con los sacrificios por el pecado (*hatta'f*) y los sacrificios por la culpa *{'ásám),* el verbo que denota la acción de cometer un daño o volverse culpable (Lv 4-5). En todos estos casos, la posibilidad del perdón es afirmada.

Clases de pecados y de animales sacrificados.

Una clasificación significativa de pecados aparece en los capítulos 4 y 5 de Levítico. Aunque ha habido algo de confusión sobre esta clasificación,60 especialmente en relación con el uso de los términos *hatta't,* "pecado" y *'asam,* "culpa,"61 su propósito es, sin embargo, claro.62

1. Lv 4:1-35: el *hat[5't,* "pecado" involuntario.
a. Pecado del sacerdocio: Lv 4:3-12= becerro.
b. Pecado del pueblo: Lv 4:13-21= becerro.
c. Pecado del jefe: Lv 4:22-26= macho cabrío.
d. Pecado individual del común del pueblo: Lv 4:27-35= cabra u oveja.

2. **Lv 5:1-13:** el fta/fá'f, "pecado" de omisión voluntario o involuntario.63
a. *Pecado individual del común del pueblo: Lv 5:1-6= cabra u oveja.*
b. Pecado individual del pobre: Lv 5:7-10= dos tórtolas o dos palominos.

[50] B.A.LEVINE, 108, reconoce que algunas de estas prescripciones "han siempre sido una fuente de confusión y dificultad para los estudiantes del culto Israelita...." R.DE VAUX, 298, considera que es bien difícil determinar lo que distingue estas dos clases de sacrificios. Ya los antiguos no estaban de acuerdo...," por ejemplo, Filón y Josefo. En nuestra opinión, no obstante, la ley es clara y sencilla. El problema radica en la comprensión limitada posterior que se tuvo del sacrificio, y que muchos autores modernos tienen de él. De allí que se confunden a menudo los términos de Lv 5, no sabiendo si son realmente leyes que tratan acerca del "sacrificio por la culpa," o del "sacrificio por el pecado."

61 R.DE VAUX piensa que "los últimos redactores que establecieron estas reglas embrolladas no sabían claramente lo que eran el sacrificio por el pecado *(hatja't)* y el sacrificio por la culpa *{'asam):* o bien quisieron distinguir términos que eran primitivamente sinónimos, o confundieron términos cuyo valor específico no conocían más." Este autor piensa, por consiguiente, que el método de la crítica histórico-literaria puede resolver tal vez, en parte, estos problemas.

62 Basta con sólo tomar un lápiz y un papel y hacer un diagrama como el que haremos seguidamente, sobre los distintos animales indicados para el sacrificio, y las diferentes clases de pecados que se indican. Véase G.J.WENHAM, 87.

63 B.A.LEVINE, 109, ha Intentado clasificar los pecados en pecados de "omisión" (Lv 5:1-3) y "comisión" (Lv 4). J.MILGROM, 126-127, distingue también entre "pecados furtivos y no furtivos," de inadvertencia y ...deliberados."

c. Pecado individual del paupérrimo: Lv 5:11-13= décima parte de un efa de flor de harina.

3. **Lv** 5:14-26(6:7); 19:20-22; **Nm** 5:5-8: el *'asam,* "culpa" involuntaria y deliberada: carnero.

a. Culpa involuntaria que exije un pago adicional de reparación: Lv 5:15-16.
b. Culpa involuntaria que exije únicamente el sacrificio: Lv 5:17-19.
c. Culpa deliberada que exije devolución y pago adicional de reparación: Lv 5:20-26 (6:1-7).

Cada sección principal comienza por la expresión general: "Si alguno pecare..." (Lv 4:2; 5:1,15,21 [6:2]), y termina con la declaración: "y será perdonado."64 Frases semejantes marcan también el cierre de secciones más pequeñas (Lv 4:20,26,31,35). La abertura del parágrafo subornidado se señala generalmente en tales casos también con un "si" condicional (v.3,13,22= "que," 27,32; 5:7,11,17)65

En Lv 4:12 falta, sin embargo, la frase: "y será perdonado." Se ha pensado que esto se debe a que el sacerdote es aquí el adorador, y que por consiguiente no podía pronunciar su propio perdón.66 Pero el perdón nunca era pronunciado por el sacerdote, ni tampoco recibido automáticamente por el rito de sacrificios. El sacerdote efectuaba una serie de ritos que incluían aun, en el caso del sacrificio del pueblo, la comida ritual (cf.Lv 6:19[26]-7:7; 10:17). Pero el perdón era una prerrogativa que quedaba siempre con Dios67 (cf.Mr 2:7). Además, el redactor de la ley no era el sacerdote del cual habla el texto. El podía incluir esta frase sin implicaciones acerca de lo que tenía que decir o hacer el sacerdote.

Esta frase: "y será perdonado," aparece en Lv 4:20 en relación con el pecado del pueblo. Allí se incluye una explicación adicional de hacer lo mismo que lo que se había hecho con el becerro anterior. Evidentemente, la frase liga los dos sacrificios con el mismo resultado también: el perdón.

Este sacrificio era el único sacrificio que exigía un becerro para la expiación del pueblo. Los becerros eran, en efecto, ofrecidos generalmente por los sacerdotes por sus pecados (Lv 4:3; 8:14; 9:8; 16:6). ¿Puede esto dar lugar a pensar que el sacerdote oficiante se encontraba implicado en esta ley, en el pecado del pueblo?

í Si esto es lo que se quiso indicar en la ley, se podría encontrar una confirmación en el hecho de que los sacerdotes no debían comer la carne de la víctima por los pecados en ios cuales eran responsables (Lv 6:23,30[16,23]).68 Ellos podían comer únicamente los sacrificios del pueblo (Lv 10:17-20).

Sin embargo, en el caso mencionado en Lv 4:13-20, los únicos que ponían sus manos sobre el becerro en señal de substitución eran "los ancianos de la

64 G.J.WENHAM, 87.
65 Ibid.
66 *Ibid,* 88.
67 B.A.LEVINE, 65-66, quien agrega como evidencia adicional ios textos de Ez 16:63 y Dt 21:8, en donde el verbo *kipper es* construido con la preposición /, "a" o "para," en relación con el perdón.
68 N.H.SNAITH, *Leviticus...* (Nelson and Sons LTD, London, 1967), 56.

congregación" (v.15). No se menciona en este rito ningún sacerdote. Si esta evidencia puede ser tomada como decisiva, parecería difícil concluir que en este rito el sacerdote oficiante estaba directamente implicado. Pero entonces, ¿por qué se requiere un becerro y no un macho cabrío en sacrificio por el pecado, como en los actos de inauguración (Lv 9-10; Nm 7, etc), en las fiestas (Nm 28-29) y en el Día de ia Expiación en especial? (Lv 16:15).

No hay duda de que se está aquí ante un caso especial, no considerado en ninguna otra ley. Los machos cabríos sacrificados en los actos inaugurales y en las fiestas, tenían un propósito más general. Servían para satisfacer las necesidades personales del pueblo, en especial la del pecador individual que se apropiaba de esos sacrificios, cuando por fuerza mayor no podía venir al templo con sus propios pecados. En el Día de la Expiación, como se verá más adelante, se purificaba además el santuario de los pecados que lo habían contaminado durante el año.

Pero en esta ley de Lv 4:13-20 se considera un pecado específico cometido por todo el pueblo en contra de Dios, y esto era más grave. Así como el sacerdote, debido a su alto cargo y responsabilidad delante del pueblo, debía ofrecer un animal del ganado mayor por sus pecados; así también la congregación en su conjunto debía ofrecer un becerro en sacrificio por su pecado.

Se ha pensado también que Lv 4:3-12 considera únicamente el pecado del sumo sacerdote.69 El texto habla del *hakohen hammaíialp,* "el sacerdote ungido." Este término no es muy usado (Lv 4:3,5,16; 6:15[22]). Algunos pasajes hablan de la unción del sumo sacerdote como siendo algo muy especial (Nm 35:25; Lv 21:10; cf.8:12). Pero entonces se hace una distinción que no aparece en Lv 4. El sumo sacerdote es el *hakohen haggadol 'aser-masah,* "el gran (sumo) sacerdote que es ungido." En Lv 4:6,7 y 10 se habla simplemente del *hakohen,* "el sacerdote," sin mencionar siquiera la palabra "ungido." Los hijos de Aarón también fueron ungidos (Ex 28:41; 30:30; 40:15; Nm 3:3; cf.Lv 8:30; 10:7). Resulta claro entonces, que el texto habla de todo sacerdote que ha sido consagrado para cumplir sus funciones en el santuario, y no exclusivamente del sumo sacerdote.

- Grados de responsabilidad en las faltas cometidas.

La gradación tanto en la responsabilidad de la falta cometida como en la categoría de animales ofrecidos en expiación, resalta a la vista en estas leyes. Muestra que los que ocupan mayores cargos tienen más grande influencia sobre el pueblo, y por consiguiente sus faltas pueden tener mayores consecuencias. Por esta razón, los más altos dignatarios debían ofrecer mayores sacrificios.

El pecado del sacerdote estaba especialmente relacionado con el pecado del pueblo (Lv 4:3). En casos delicados, la actitud del sacerdote podía despertar simpatías negativas en la asamblea en relación con la intervención divina (Lv

69 Cf.G.J.WENHAM, 96-97.

10:6). Aun las faltas cometidas por los levitas en el ejercicio de sus funciones, podían deberse a un descuido de los deberes de los sacerdotes (Nm 18:3).

Se ha pensado que los pecados de los sacerdotes afectaban al pueblo porque los sacerdotes eran los representantes del pueblo.70 Aunque esta explicación es justa, no es sin embargo, muy precisa. ¿Por qué, o de qué manera las faltas del sacerdocio recaían sobre el pueblo?

Los sacerdotes debían llevar la responsabilidad de las faltas que el pueblo cometía y confesaba (Lv 10:17-20; Nm 18:1a). Como esto lo hacían comiendo sus sacrificios, no podían encontrarse implicados en ningún pecado. Al contrario, debían purificarse primero antes de poder participar de las cosas santas ofrecidas por el pueblo (Lv 22:2-9), de lo contrario "les harían llevar la iniquidad del pecado, comiendo las cosas santas de ellos" (Lv 22:16).

Vale la pena destacar aquí algunos hechos. Los pecados imperdonables de un individuo del pueblo, o del pueblo en general, tomado en su mayoría, podían afectar a los ¡nocentes (Dt 21:8; Nm 14:33). Como ya se vio, la única solución en estos casos era la ejecución de los culpables. Por otro lado, los pecados perdonables del pueblo debían ser llevados por el sacerdocio mediante la comida ritual (Lv 10:17). Pero los pecados perdonables de los sacerdotes afectaban al pueblo, puesto que lo privaban del medio legal que Dios dispuso para librarlos del pecado, y para mantener toda relación y comunión ideal con su Creador. Por consiguiente, no hay razón para pensar que Lv 4:3 trata exclusivamente acerca del pecado realizado por el sacerdote en el ejercicio de su ministerio, sino de todo pecado que podía cometer.71

- Los pecados que exigen restitución.

Otra dificultad aparece en relación con los pecados involuntarios del capítulo cuatro, y el uso del término *'asam,* "culpa" en Lv 5.72 Algunos autores han incluido la sección de Lv 5:1-13 dentro de los sacrificios que se ofrecían por la culpa. Esto se debe a que en esta sección especialmente, los términos *hatta't,* "pecado," y *'asam,* "culpa," parecen encontrarse a primera vista mezclados. Como estos términos están puestos en relación con el sacrificio, han sido traducidos indistintamente "sacrifricio por el pecado" y "sacrificio por la culpa."

Sin embargo, una mejor comprensión del sacrificio israelita, así como una comparación con otras construcciones sintácticas semejantes, permite ver que estos términos no necesitan confundirse. A decir verdad, el término *'asam,* "culpa," en su forma verbal, ya aparece en Lv 4:13,22,27, en relación con el *hatta't,* "sacrificio por el pecado." Pero lo que ha traído confusión en la mente de muchos autores, es la forma en que aparecen construidos estos dos términos en Lv 5:6,7,11.

Estos versículos dicen literalmente: "y el traerá su *'asam* a Yahvé, por su *hattS't* que el ha pecado..., en *hatta't."* Así, muchas traducciones rinden estos

70 D.HOFFMANN, *Das Buch Leviticus* (Verlag von M.Poppelaver, Berlin, 1905), 176ss.
71 G.J.WENHAM, 97.
72 Véase referencias en n.60-61.

pasajes de la siguiente manera: "y traerá su sacrificio por la cuipa a Yahvé, por su pecado que cometió, ...en sacrificio por el pecado." ¿De qué está hablando entonces el legislador?; ¿de un sacrificio por la culpa o de un sacrificio por el pecado?

La respuesta es más sencilla de lo que se ha creído. En Lv 5:15 y 25[6:6]) se lee: "y traerá su *'asam* a Yahvé..., en *'asam."* Si se tiene en cuenta que el israelita traía su ofrenda como substituto de su pecado, como se verá en detalle más adelante, no tiene por qué haber confusión en la traducción de estos pasajes. Lo que el israelita traía con su animal era "su (propia) culpa," "su pecado."73

Estos pasajes deben ser traducidos por consiguiente, como sigue: "y traerá su culpa a Yahvé por su pecado que cometió (lit. *pecó),* una hembra del ganado pequeño...en (sacrificio por el) pecado" (Lv 5:6). "Y traerá su culpa a Yahvé: un carnero sin defecto del rebaño..., en (sacrificio por la) culpa" (Lv 5:15,25(6:6]).74 Esto mismo aparece también en Lv 4:3úp., en el contexto indiscutible del sacrificio por el pecado: "y presentará en relación con su pecado que cometió (lit. *pecó),* un becerro sin defecto a Yahvé en (sacrificio por el) pecado."

De esto se concluye que únicamente la sección comprendida en Lv 5:14-26(6:7]) trata acerca del sacrificio por la culpa, mientras que todas las otras estipulaciones anteriores hablan del sacrificio por el pecado. Una confirmación adicional de este hecho puede verse en la clase de animal usado, el carnero, el que en esta sección se indica únicamente en relación con el sacrificio por la culpa. En Lv 14:12-13,21,24-25 y en Nm 6:12 se ordena un cordero, no ofrecido en ninguno de los casos registrados en Lv 4-5. Esto se debe a que la impureza física exigía únicamente palomas o corderos que debían ser ofrecidos tanto en sacrificio por el pecado (Lv 12:6-8), como en sacrificio por la cuipa (Lv 14:10,19,22,30-31).

La ¡dea de restitución *(Sub)* en Lv 5:23 o de reparación *(salam:* "pagar") en Lv 5:16, ha llevado a algunos autores a traducir el término *'áíám,* "sacrificio de reparación" en lugar de "sacrificio por la culpa."75 Esto ha dado lugar a pensar que con estos pecados, el santuario era dañado y se requería una reparación

73 N.H.SNAITH, "The Sing-Offering and the Guilt," en *VT* 15 (1965), 74, cree que traer un animal para el sacrificio significaba en el contexto del pecado, simplemente traer el "pecado."

74 Véase B.JANOWSKI, 256-257.

75 Véase Nm 5:5-8. Esto se debe a que los términos bíblicos que se usan para describir el comportamiento bueno o malo, puede implicar consecuentemente la recompensa y el castigo. De esta forma, la raíz *'aMm* puede implicar tanto "el perjuicio como la retribución," J.MILGROM, *Cult and Conscience...,* 3-4. En relación con el sacrificio, sin embargo, este autor se limita al aspecto retributivo, y considera unilateralmente que la traducción "sacrificio por la culpa" es errónea, porque pone ia atención sobre "la condición pecaminosa del hombre y no sobre su consecuencia punitiva," *ibid,* 7. Para corroborar su punto de vista, utiliza un incidente que revela la mentalidad filistea (1 Sm 6) y concluye que los sacrificios *'asam* "compensan fundamentalmente daños," *ibid,* 14. Pero critica más tarde a B.A.LEVINE diciendo que "el *'asam* en la forma de objetos valiosos es solo verdad para los filisteos " y que no pueden extraerse "conclusiones de prácticas forenses," *ibid,* 142.

El paralelo entre la raíz *ílm,* "restaurar," y el término *hsyb,* "devolver," "restituir," en L^ 5:23 no justifica necesariamente su interpretación exclusivamente compensatoria en el sacrificio *'asam.* Esta interpretación unilateral, así como la que hace de los sacrificios *hatta't,* descanza más bien sobre su interpretación particular con respecto a la contaminación del santuario, la que, como se verá poco más adelante, es también forzada.

realizada con el sacrificio.76 Pero como se verá más adelante, esta traducción es unilateral. Además, en Lv 5:17-19 no aparece la exigencia adicional de devolver lo robado o defraudado, ni de restituir una quinta parte de su valor.77 Tampoco aparece esta ¡dea de reparación en Lv 14:12-13, en relación con la purificación del leproso.

La ¡dea de que los sacrificios determinados por el término *'asam,* "culpa," reparaban el daño causado al santuario, aunque es reciente, ha ya logrado sus reacciones negativas. En efecto, se la ha tildado de "realmente ilusoria," puesto que en casos tales como en la contaminación inesperada del nazareo (Nm 6:12) o en la purificación del leproso sanado, la compensación del sacrificio debía ser hecha por los servicios no cumplidos durante el período de impureza, y no por un daño causado al santuario.78 Esto es lo que resalta cuando se ponen en relación estas prescripciones del sacrificio por la culpa (cf.Lv 5:15-16), con las indicaciones de Lv 27, las que tratan acerca de los votos y cosas consagradas a Dios.

La única restitución posible que podía hacer el pecador, y aun el leproso una vez que había perdido su derecho de pertenecer a un pueblo santo (Lv 11:44-45), era la de una vida contaminada y derramada por el pecado o la impureza.79 Como durante su enfermedad no había podido ofrecer ningún sacrificio que lo liberase de sus pecados, ahora se le exigía, además de un sacrificio por el pecado, también un sacrificio por la culpa. Este es el verdadero significado que tiene el uso del verbo ***<5üb*** (forma hifil), "restituir" en Nm 18:9, el que por otro lado, está puesto también en relación con otras ofrendas "santísimas," y no tan sólo en relación con el sacrificio por la culpa.80

Los pecados deliberados y el arrepentimiento.

Ciertas prescripciones levíticas distinguen a veces entre pecados involuntarios (Lv 4) y pecados que pueden ser deliberados y concientes (Lv 5). Entre estos últimos se encuentran al menos uno de los pecados de omisión (Lv 5:1), y los pecados deliberados enumerados en Lv 5:20-26 (6:1-7) que exigían un sacrificio por la culpa.

Llama la atención en esta enumeración, el falso juramento pronunciado delante de Yahvé por un ladrón (Lv 5:20-26[6:1-7]; cf.19:11-13).81 Este hecho

76 Ibid, 7.

77 B.A.LEVINE, 95, considera que este pasaje "parece romper el armazón de referencia del *'asam,* porque no menciona, entre otras cosas, el 20% de restitución exigido en otras regulaciones."

78 RAINEY, "Shorter Reviews and Notices," en *Interp.* 32 (1978), 210.

79 Esto tenía el propósito, como se verá más tarde, de permitirle a Dios asumir la falta del pecador a través del sacrificio, y ser reconocido justo el día en que su santuario fuese purificado. Véase p.182-186. No hay razón, por consiguiente, de limitar el significado de *'asam* a su aspecto retributivo cuando es utilizado en un contexto cultual. En relación con el sacrificio, el término puede comprender tanto la falta como su retribución o compensación, de una manera semejante a lo que se verá en relación con el sacrificio *tyatta't,* "pecado," las aguas *niddáh,* "impuras," y en expresiones como *nasa' 'awón,* "llevar el pecado." Véase p.170-171.

80 B.JANOWSKI, 257-259, cree que el término *'asam* no solo señala el deber o la obligación de la culpa (Schuldverpflichtung), sino también el medio de su cumplimiento (Schuldableistung), "un carnero como *'asam."*

81 J.MILGROM, *Cult and Conscience...,* 84-128.

es más asombroso si se tiene en cuenta que "todas las promesas hechas en el nombre de Dios," eran vistas como irrevocables"82 (Ex 20:7; Lv 19:12; Nm 30:2; Dt 23:21-23; Js 9:19; Je 11:35, etc). Además, los pecados de blasfemia figuran como no pudiendo ser ni anulados ni mejorados (Ex 22:28; Lv 24:11-17; 1 R 21:10,13)83 ¿Cómo puede ser entonces que en Lv 5:20-26 (6:1-7) se establezca la posibilidad del perdón para el que se arrepiente de semejante pecado?

Es evidente que las circunstancias juegan un papel importante en la determinación de la falta, y no simplemente el delito en sí.84 Aquí se trata por ejemplo, de un ladrón que utiliza el nombre de Yahvé para esconder su mentira en una situación de apremio, y en donde no hay pruebas claras de su pecado. Su arrepentimiento posterior, voluntario, permitía que su delito fuese reducido a la condición de pecado involuntario. La capacidad de arrepentirse en algunos casos, era pues, un factor definido que debía intervenir para que la retribución divina pudiese ser mitigada.85

Fuera de los códigos levíticos se encuentran otros ejemplos de pecados deliberados que fueron reducidos por el arrepentimiento a la condición de pecados involuntarios86 (cf.Hech 3:14-15,17-19; 2:36-39). Entre ellos pueden mencionarse el pecado de David (2 Sm 12:13; cf.Sl 51:1-4,9-12; 2 Sm 24:10); la debilidad abominable de Acab (1 R 21:25-29); la apostasía asesina de Manasés (2 Cr 33:2-10; cf.v.12-16,18-19; la toma de conciencia de Josías en nombre de la nación (2 R 22:18-20), y de una manera más general, la reacción positiva de Nínive (Jon 3:4-10).87

Aunque la pena de muerte es aplicada solamente en casos de pecados conscientes o premeditados, no se puede, pues, concluir diciendo que todos los pecados de este tipo eran castigados así. Entre ios pecados deliberados, sólo aquellos cometidos con soberbia, "a mano alzada" *(b^yad ramah*= Nm 15:30), en rebelión abierta, frontal contra Dios, no podían ser expiados, y esto era determinado por ciertas circunstancias especiales.

Circunstancias especiales en las cuales el pecado no podía ser expiado.

No es posible detenerse aquí para considerar todos los elementos que intervenían en la aplicación de la pena de muerte.88 por esta razón, ei análisis siguiente se circunscribirá únicamente a la relación que había entre tales

82 ib¡d, 118.
83 *Ibid.*
84 Esto se ve, por ejemplo, en ciertos votos que podían ser anulados cuando las circunstancias superaban la capacidad de la persona para cumplirlos (Nm 6:12; 30:6,9,13,14; cf. 1 Sm 14:24-30,43-45). En Lv 5:20-26(6:1-7) se trata, sin embargo, del juramento de un ladrón.
85 J.MILGROM, 119 (& 71); véase especialmente p.123-124.
86 *ibid,* 119-121.
87 En este mismo orden de ideas, los profetas llaman al arrepentimiento aun por pecados conscientes, normalmente no expiables (Is 1:5-6,15-18; Ez 33:10-11, etc). En estos llamamientos, el propósito no consiste en un simple arrepentimiento que abandona el pecado, sino también en la reparación del mal cometido (véase además Mq 6:6-8, etc). G.F.HASEL, "Studies In Biblical Atonement I...," en *The Sanctuary and the Atonement...,* 104.
88 Por un análisis moral y teologico de la pena de muerte, véase *excursus 3.*

pecados y el santuario.

La severidad aparentemente excesiva de las leyes del Pentateuco, puede ser mejor comprendida a la luz del contexto bajo el cual fueron ordenadas: una montaña o una tienda sobre la cual se manifestaba la presencia de la divinidad.89 El privilegio de ser vecinos de Dios (Nm 2:2), implicaba consecuentemente una mayor responsabilidad que la que hubiesen tenido si hubieran vivido más lejos del santuario (cf.Ex 33:5-7). Había mayor riesgo, además, de contaminar el tabernáculo divino y el carácter sagrado del culto (Lv 15:31). Por esta razón, Dios parecía vacilar a veces entre desplazar su tienda fuera del campamento o destruir su pueblo por su rebelión.90

Por esta razón también, las leyes eran mucho más severas para los sacerdotes que para el pueblo (cf.Lv 10:9; Ez 44:21; Lv 21:4,17-23), y más estrictas aun para el sumo sacerdote (Lv 21:10-15). Ningún día estaba tan cargado con advertencias y amenazas de muerte como el día en que el sumo sacerdote entraba en el lugar santísimo (Lv 16:1-2,13; 23:29-30).91

Sin embargo, una vez en la tierra prometida, el riesgo de contaminar el santuario fue menos directo (cf.Js 22:19), y la conciencia de la presencia divina más difícilmente mantenida. Uno de los propósitos de la peregrinación al santuario durante las tres fiestas principales del año, fue el de mantener viviente en la mente del pueblo la realidad de la presencia de Dios en su medio (Ex 23:14-19; 34:18-26; Dt 16:1-17; Lv 23; Dt 31:10-13).

En este mismo contexto puede incluirse la exigencia de acompañar con ciertos signos pedagógicos la enseñanza doméstico-religiosa de los hijos de Israel, la que tenía el propósito de estimular la memoria (Dt 6:7-9; 11:18-21).92 La nación fue dirigida por los profetas a recordar las bendiciones y maldiciones que pesaban sobre ellos por el privilegio de vivir en "la tierra de Yahvé" (Os 9:3; Jr 16:18; cf.Lv 26; Dt 27:11-26; 28:1-68)93

A pesar de todas estas prevenciones y medidas adoptadas, la conservación de los ligamentos religiosos y nacionales no pudo siempre ser mantenida, y tanto la paciencia como la tolerancia divinas se hicieron más evidentes. La gloria de Dios aparece entonces descripta como adormecida o escondida de la nación (Sl 44:23-24; Is 64:7, etc). Dios es pintado en este orden de ideas como abandonando "su habitación en Silo, y entregando "a cautiverio su poderío, y su

89 Ex 19:16; 20:18-19,22; 34:1-2; 34:1-2,28; 40:34-38; Lv 1:1; 16:1; Nm 1:1; 3:1; 7:1,4; 9:1,15-23, ©te

90 Ex 32:10; 33:5,7-10; Lv 10:1-3; Nm 11:1-3,33-34; 14:10-12; 16:19-21,31-35,41-50; Nm 17:12-13 etc.

91 Considérense, por ejemplo, el antecedente de Nadab y Abiu (Lv 16:1), y de las leyes rituales no observadas (Lv 15:31), "la vara de Aarón" que advertía en contra de la intrusión de todo aquel que no pertenecía a su descendencia (Nm 17:8-10[23-25]), el libro de la ley deuteronómica que contenía las bendiciones y las maldiciones en contra de los rebeldes, que estaba "al lado del arca" (Dt 31:26), las tablas de la ley, en fin, dentro del arca. Todo un conjunto de advertencias y riesgos de muerte, explícitos e implícitos, se acumulaba sobre el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, cuando entraba en el lugar santísimo.

92 Una preocupación semejante se ve también en ia instauración posterior de la escuela de los profetas (cf.1 Sm 10:10-12; 2 R 2:3,5,7,15-16).

93 A esto se agregan ciertas prescripciones severas para evitar que el pueblo se contamine con los pecados capitales de los paganos que los habían precedido (Lv 18:20,26; Dt 7:1-5; 8:19-20; 12:29-14:2; 16:18-17:23; 18:9-14, etc).

gloria en mano del enemigo" (Sl 78:61; cf.1 Sm 4:4-22). Esto se debe a que Israel no contaba entonces con gente de valor moral y capacidad numérica suficientes para imponerse frente a una mayoría apóstata. La pena de muerte en tales circunstancias no podía aplicarse. Así, el Dios de la Biblia es presentado como llamando a los paganos para castigar a su pueblo.

Conclusión. Aunque ciertos pecados no perdonables parecen ser bien definidos en el Pentateuco, las circunstancias jugaban un papel importante en la determinación de la gravedad de ia falta y en la administración del castigo. Cuando el pueblo en su conjunto estaba en buenas relaciones con el Dios del santuario, o cuando ei espíritu de arrepentimiento era general, la desobediencia o la persistencia individual o minoritaria de continuar en la apostasía, era castigada con la muerte. Por esta razón, "toda *(kól)* la asamblea" debía en principio participar o consentir en la lapidación (Nm 15:35; Dt 17:7). En estos casos, aun pecados normalmente expiables por el sacrificio, podían adquirir la característica de pecados "a mano alzada," y ser penalizados por la muerte.

Este es precisamente el cuadro que presenta el Día de ia Expiación (Lv 16:29; 23:27,29-30; Nm 29:7). Todos los que no participaban entonces en el espíritu de humillación del día, manifestaban su desprecio por la obra de purificación efectuada en su favor en el santuario, y no tenían derecho de vivir. En otras palabras, todos los rebeldes que incurrían en una falta como la de Nadab y Abiu (Lv 10; 16:1), y todos los que rechazaban el medio divino de purificación (Lv 15:31), no podían encontrarse entre aquellos que eran purificados en ei Día de la Expiación (Lv 16:30). Los ritos del santuario no los beneficiaban en absoluto.

III. La contaminación del santuario y su purificación.

Los investigadores han tenido mucha dificultad para determinar la razón por la cuay se exigía una nueva purificación en el Día de la Expiación, por pecados ya perdonados durante el año.94 Esto se debe a que no se ha percibido claramente la diferencia entre los ritos efectuados durante el año y los del Día de la Expiación que se llevaban a cabo al concluirlo. Por consiguiente, será oportuno detenerse para considerar lo que era "expiado" específicamente durante el año, y io que era expiado en el Día de la Expiación.

Uso del término *kipper en* los sacrificios por el pecado.

Este verbo aparece en la Biblia 101 veces, y casi las tres cuartas partes se encuentran en los textos relacionados con el culto.95 Como ya se pudo apreciar,96 ios dos significados más comunmente aceptados son "frotar, borrar," con la idea de "purificación," o "expiar," en alusión al medio usado para borrar el

J.MILGROM, "Sacrifices and Offerings, OT," 767.
95 F.MAASS, "/(prpi.sühnen," 844.
96 Véase p.143, con referencias.

pecado. De allí su relación con el verbo *mahah,* que tiene el sentido de "borrar."97

Uno de los puntos de vista más generalizados es el de que la expiación se obtenía como resultado de los ritos de sangre. Esto ha sido últimamente puesto en tela de juicio.98 La "expiación" aparece a veces como siendo lograda luego de llevarse a cabo toda una serie de ritos, y no tan solamente luego de un rito en particular. Estos ritos podían durar aun toda una semana antes de obtenerse el resultado deseado (cf.Ex 29:36-37; Ez 43:26).

En este contexto, es interesante notar que *kipper* aparece ligado al rito de sangre en relación con los *selamim,* "sacrificios de paz," y con el *'olah,* "holocausto" (Lv 17:5,8,11). En estos ritos, la sangre se derramaba únicamente en el altar exterior (Lv 1:5,11,15; 3:2,8,13), y esto no era hecho tampoco para purificarlo. En Lv 17:8 se menciona, además, un *zabah,* "sacrificio." Estos *zobehím,* "sacrificios" que se ofrecían en el campo, debían ser ofrecidos desde entonces en el templo como "sacrificios de paz" (Lv 17:5; cf.v.7).

En relación con los sacrificios por el pecado que se llevaban a cabo durante el año, en cambio, el verbo *kipper* aparece después de cumplirse todo el rito, y no inmediatamente después del rito de sangre (Lv 4:20,26,31,35,etc). Esto se debe a que la comida ritual, y por consiguiente, la intercesión sacerdotal, jugaban un papel importante en la expiación (Lv 10:17). Por otro lado, no debía confundirse esta expiación del sacerdocio o del pueblo con la expiación del santuario al final del año (Lv 16:15-16), en donde el rito de sangre tenía claramente un valor purificatorio.

Un análisis de las diferentes combinaciones sintácticas del verbo *kipper* puede hacer resaltar mejor estas diferencias, y arrojar luz sobre la necesidad real del Día de la Expiación.

1. *kipper + 'al.*	Esta combinación común es usada para describir la expiación de personas o cosas.99
2. *kipper + 'al + min.*	El sacerdote expía por *('al),* con el propósito de quitar el pecado de *(min)* una persona (Lv 4:26; 5:6; Nm 6:11) o de un lugar (Lv 16:16).100
3. *kipper + ¡e.*	Esta expresión tiene el sentido de "expiar a" o "para" alguien.
4. *kipper + b^had.*	Esta expresión lleva de una manera semejante,

97 La relación de *kipper* con *mahah* se ve en pasajes como Jr 18:23. Sobre el uso de *mahah* en contextos de "borrar," véase Is 43:25; Jr 18:23; Sl 51:3,11; 119:14, etc. Véase LEVINE, 58-59.

98 B.A.LEVINE, 64, n.29; H.CH.BRICHTO, 29-30. Estos dos autores rechazan la fórmula de Milgrom en el sentido de que la purificación del rito de sangre no purifica la persona, sino sólo el lugar en donde la sangre era puesta.

99 Esta construcción aparece seis veces en Lv 16. Relacionada a personas es usada a menudo en Lv 4:20,26,32,35; 8:37; relacionada con cosas en Ex 29:37; 30:10; Lv 8:15 (altar); 16:16,33 (santuario).

100 S.LYONNET, 130.

el sentido de "expiar en favor de" alguien (Lv 16:6).

5. *kipper* + *'et* — En la gramática hebrea, la partícula *'et* es el signo que marca o indica el objeto directo. Así, en esta construcción, *'et* indica el lugar que debe ser expiado (Lv 16:20,33).101

Un análisis de los pasajes que usan *kipper,* revela que la expiación del pecado no era obtenida simplemente por un procedimiento automático. El resultado de los actos rituales era la purificación *(thr*= Lv 12:7; 14:53) o el perdón del ofrendante *(slh*= Lv 4:31,35; 5:10,13,16,18; Ñm 15:28, etc), pero era Dios quien garantizaba sus peticiones y deseos. 102 La expiación estaba también relacionada con la santificación *(qds)* y la purificación *(htt),* cuando se trataba de personas y objetos no previamente purificados o consagrados para un servicio o una misión especial (Ex 29:36-37; Lv 8:15,33-34).

Es importante destacar, por otro lado, que ni los sacrificios por ei pecado del sacerdocio o del pueblo, ofrecidos a través del año *(hatta't*= Lv 4-5:13), ni los sacrificios por la culpa *('a£ám*= Lv 5:14-26[6:7]), ni los sacrificios que se ofrecían por las impurezas físicas (Lv 12,14-15), tenían como objeto directo ei santuario. Más bien, era el individuo quien recibía el impacto del acto expiatorio (véase arriba punto 1, *kipper* + *'al*= "el sacerdote hará expiación por él"= Lv 4:36; 5:6,10,13; 12:6-8).

La distinción entre el ritual diario y el dei Día de ia Expiación es de nuevo enfatizado con el uso de *kipper* y *'et,* el signo del objeto directo (véase arriba punto 5, *kipper* + *'et).* El signo del objeto directo es usado únicamente en la purificación final del santuario en el Día de la Expiación.103 Esto indica claramente que en este día era el santuario que debía ser purificado. Mientras que durante el año los ritos de los sacrificios diarios expiaban al pueblo y no al santuario, en el Día de la Expiación purificaban al santuario. El foco de la expiación era entonces el santuario, puesto que ios ritos que purificaban al pueblo durante el año lo habían contaminado.

La misma idea es reforzada con el uso de la preposición *min* (véase arriba punto 2, *kipper* + *'al* + *min).* En los rituales diarios, ei pecado era quitado del penitente que ofrecía un sacrificio por el pecado ("el sacerdote hará la expiación *(.kipper)* por *('al)* él de *(min)* su pecado, y le será perdonado"= Lv 4:26-35; cf.15:30,31; Nm 6:11; Lv 12:7). En el Día de la Expiación se daba una acción paralela: los pecados del pueblo penitente eran extraídos *del* santuario. "Y purificará (*kipper)* el santuario de *(min)* las impurezas de los hijos de Israel, de *(min)* sus rebeliones; de (*l*©) todos sus pecados; y así también hará por el

101 *ibid.*
102 B.A.LEVINE, 65-66.
103 G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement II," *The Sanctuary and the Atonement* (Washintgon, DC, 1981), 118. Fuera de las leyes levíticas, en un contexto de inauguración, se lo usa únicamente en Ezequiel dos veces: Ez 43:16; 45:20.

tabernáculo de reunión, el cual reside entre ellos en medio de sus impurezas" (Lv 16:16).

Todo esto permite ya hacer una distinción importante entre los ritos expiatorios realizados en el santuario durante el año, y los que se realizaban en el Día de la Expiación. Los rituales diarios transferían el pecado y la impureza al santuario; el ritual anual del Día de la Expiación quitaba este depósito del santuario.

Debe ahora prestarse atención a la manera en que los pecados del pueblo que habían sido confesados y perdonados durante el año, podían contaminar el santuario.

Criterios de contaminación y purificación en el Antiguo Testamento.

Otra área de estudio relacionada con la discusión precedente, tiene que ver con la naturaleza de la contaminación que debía ser tratada en Lv 16. Algunos autores han concluido diciendo que la sangre de los sacrificios por el pecado "funciona únicamente como un ritual detergente para purgar el santuario."104 Según esta idea, "el pecado contamina, la sangre purifica."105

Un análisis más detenido de los criterios de contaminación en el Antiguo Testamento es necesaria ahora para verificar si esta conclusión es tan uniforme como se lo ha creído. Es esencial primero tratar de entender ei cuadro mental del israelita en su contexto bíblico del Cercano Oriente, antes de estar en condiciones de hacer aplicaciones aceptables dentro de nuestros moldes de pensamiento occidental. Los sucesos que podían conducir a alguna forma de contaminación personal, la que en última instancia se relacionaba con el santuario, pueden ser clasificados en tres categorías generales.

***Primera categoría* -Contaminación por contacto con animales muertos y otras situaciones.**

1. Animales inmundos muertos (Lv 11:8,10-20,23-38,41-43; Lv 20:25).
2. Animales limpios que murieron sin derramamiento de sangre (Lv 11:39-40; 17:15-16; cf.v.13; 22:8).
3. Animales limpios en sacrificio por el pecado, tocados por una persona u objeto limpio del santuario (Nm 19:7-10,19-21; Lv 6:19-23[26-30]; 10:17; 16:24,26-28).
4. Contactos indirectos con lo contaminado en la impureza humana -véase 2da. categoría (Lv 15:5-12,16-23,27; 22:4-6; Nm 19:22; cf.Lv 5:3).
5. Flujo normal de semen humano (Lv 15:16-18; cf.Dt 23:10-11; 1 Sm 21:4-5).106

104 J.MILGROM, "Sacrifices and Offerings, OT," 766.

105 E.HEPPENSTAL, *Our High Príest* (Review and Herald Publishing Association, Washington, 1972), 58,83.

106 Dt 23:10-11 habla de un campo de guerra. Los soldados debían encontrarse en condiciones físicas y espirituales óptimas para librar las batallas de Yahvé, pues el Señor estaba en medio de ellos, y manifestaba a menudo su poder en la lid.

6. Quien entra en una casa leprosa después que el sacerdote la cerró en observación (Lv 14:46-47).

Características generales de ia primera categoría de contaminación.

1. La contaminación es muy leve: sólo duraba hasta la caída de la noche.107
2. Se requería sólo lavamiento de agua sobre todo aquel (o lo) que tocó ei cadáver de un animal.
3. Hay contaminación, pero no inculpación; no hay amenaza de muerte, al menos en primera instancia.
4. Consecuencias de no purificarse en el límite previsto.
   -"Llevará su iniquidad" (Lv 17:16); "será inmundo y culpable" (Lv 5:2-3), aunque su negligencia hubiese sido hecha por ignorancia. Deberá ofrecer, por consiguiente, un sacrificio por el pecado" *(hatta't*= Lv 5:6).

Es evidente que en estos casos, a pesar de la declaración de que el individuo permanecía en estado de impureza hasta la caída de la tarde, el contacto con un animal muerto no afectaba seriamente la vida espiritual de! israelita. Esto pareciera estar contenido en la expresión: "lavaré mis manos en inocencia" (Sl 26:6; 73:13).108 Pablo se inspiró en estas leyes y les dio una aplicación espiritual cuando dijo: "Airaos, pero no pequéis; no se ponga ei so! sobre vuestro enojo" (Ef 4:26; cf.Lv 22:7; véase Heb 12:15).

Las contrariedades de esta vida pueden, en efecto, requerir una reacción enérgica en donde se exprese el disgusto por una mala acción. En tales ocasiones, el alma no se encuentra en un estado ideal de adoración. Si el enojo es sincero, y se lo manifiesta no con un espíritu destructivo, sino con ei deseo de corregir el mal, Dios no lo imputa como pecado. En esta vida, mientras exista el pecado, el cristiano puede ser "contaminado" por los malos actos de otros, sin ser responsable ni culpable. Tiene por consiguiente un plazo simbólico para recuperar su reposo espiritual (cf.Mt 11:28-30). Si no se lo logra dentro de este período, entonces se le imputa el hecho como pecado.

No debe pasarse por alto tampoco que los animales limpios cuya sangre no había sido derramada, son tratados en el mismo nivel que los animales impuros. La sangre los vuelve no comestibles, es decir, los convierte en impuros.109 Las personas u objetos santos que entraban en contacto con animales ofrecidos en sacrificio por el pecado, no escapaban tampoco a esta regla.

También cabe destacar que la contaminación por el contacto de animales limpios cuya sangre no fue derramada (Lv 11:39-40; 17:15), es la misma aunque se haya contraído por contacto exterior, o por haberlos comido sin saberlo. Algo semejante ocurría por la comida o por el contacto externo en los sacrificios por el pecado (Lv 10:17; 6:19-22[26-29]; 16:24).110

107 C.F.KEIL, *The Third Book of Moses (Leviticus)* (Edinburgh, 1887), 374.
108 Es posible también relacionar esta expresión con Dt 21:6-7.
109 M.NOTH, 80.
110 Cf.Lv 11:32-35; 15:12; Nm 31:22-23.

Con el análisis de esta primera categoría de contaminación, puede ya verse que la sangre de los animales sacrificados no siempre purifica.[11,1] Esto puede servir ya de base para sugerir que el santuario israelita era contaminado por los ritos de sangre del año, más bien que purificado, puesto que la expiación, como ya se vio, se realizaba entonces sólo en favor de los pecadores, no en favor del santuario. En efecto, se trataba de una contaminación legal,[112] muy leve, que no afectaba seriamente ni el honor ni la santidad de la casa de Dios, pero que luego de cierto tiempo requería su purificación.

***Segunda* cafegor/'a-Contaminación por contacto de cadáveres, sangre y enfermedad genital humanos.**

1. Cadáveres humanos:
   a. Tocados por el pueblo (Nm 19:11-18,20; 31:17,19-24).
   b. Tocados por el nazareo (Nm 6:6-12).
   c. Tocados por el sacerdote (Lv 21:1-4; Ez 44:25-26; cf.Lv 10:4-5).
   d. Nunca tocados por el sumo sacerdote (Lv 21:10-12; cf.10:6-7).
2. Flujo humano por enfermedad[11]3 (Lv 15:2-3,13-15).
3. Flujo de sangre por menstruación, enfermedad, o nacimiento de un niño (Lv 12; 15:19,24-27,28-31)= "vida" derramada (cf.Lv 17:11,14).

Características generales de esta segunda categoría de contaminación.

1. La contaminación era más grave; duraba siete días después del contacto con la impureza humana.[114]
2. Para su purificación se requería:
   a. Lavamiento de agua como en la categoría anterior (Lv 15:13; Nm 19:12-13,17-19;31:19-20,23-24).
   b. Sacrificios:
      (1) Sacrificio por el pecado y holocausto si la contaminación era de sangre o de enfermedad genital humanos (Lv 12:6-8; 15:14-15,29-30).

111A medida que los estudios de los ritos levíticos avanzan, resalta con mayor fuerza el hecho de ene la sangre de los sacrificios no siempre purifica, sino que también contamina. Véase J.MILGROM, "Sacrifices and Offerings, OT," en *IDB Suppl.,* 1976, 767; *¡dem*, "The Paradox of the Red Cow (Num XIX)," en *VT* 31 (1981), 64; "...debido a que la sangre del *hatta't* ahora lleva la impureza que ha absorbido, contamina cada cosa que toca (Lv 6:20b)..."; D.R.W'RIGHT, *The Dlsposal of Impurity in :~e Priestly Writings of the Bible with reference to similar phenomena in Hittite and Mesopotamian cultures* (Doctoral Dissertation, University of California, 1984), 128: "La sangre llega a ser impura Debido a su uso en quitar esas impurezas." En p.129 dice: "La impureza del cadáver del *hatta't* y su sargre es de nuevo indicada en varias reglas con respecto al sacrificio. Esta regla se encuentra sólo en el ,'jaffa'f y debe consecuentemente deberse a la naturaleza impura de la sangre." Este autor da =-: én ejemplos de "la paradoja inherente en el sacrificio *hatta't...* Su propósito es el de purificar los r^etos de impureza, pero habiendo hecho así, es capaz de réinfectar otros objetos y personas," *ibid.* • ísse también del mismo autor, p.200-202.

"12 G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement I," 93, habla de "la legítima contaminación del =—Tjario/templo como una parte propia de la adoración de Yahvé."

' '3 Se piensa que esta ley describe una enfermedad venérea, contagiosa, y que se transmite aquí :: - el órgano sexual masculino. H.CAZELLES, "Le Lévitique," en *La Bible de Jérusalem* (Cerf, París, "r~= "44: "blenorragia."

' C.F.KEIL, 375: "El cadáver humano producía la mayor cantidad de contaminación..."

(2) Asperjamiento del agua mezclada con las cenizas del sacrificio por el pecado de la vaca roja, sobre la persona contaminada por contacto con un cadáver humano (Nm 19:9,17). Un sacrificio por el pecado, un holocausto, y un sacrificio por la culpa por el nazareo (Nm 6:9-12).

3. Consecuencias de no cumplir con la purificación requerida:
   a. Riesgo de contaminar ¡legalmente el santuario (Lv 15:31; Nm 19:13, 20).
   b. Amenaza explícita de muerte (Lv 15:31).

Esta segunda categoría de contaminación, como puede apreciarse, era mucho más seria que la primera. Dios no aceptaba la impureza humana (muerte en sus diversas formas), sino sólo su substitución en la sangre de un animal. Este contacto afectaba seriamente la santidad de ios que se consagraban a Dios, aunque no irremediablemente si se observaban los ritos de purificación prescriptos. La contaminación de este tipo por el sumo sacerdote era, por otro lado, fatal. No se prescriben ritos de purificación en este caso. Ello se debía a que "la consagración por el aceite de la unción de su Dios está sobre él," y su profanación está puesta en estrecha relación con la profanación del "santuario de su Dios" (Lv 21:12).

En Ez 9:7 se dice que el santuario fue contaminado por los cadáveres de aquellos que fueron condenados por el juicio de Dios, y este hecho formó parte del retiro de su templo, y de su destrucción (al menos, en la visión de Ezequiel). En los eventos reales que tuvieron lugar en Jerusalén más tarde bajo los babilonios, la desacralización del templo fue completa. Después del cautiverio se observaron únicamente ritos de purificación inaugurales del templo, los que se llevaron a cabo en el atrio. 115

Nada se dice tampoco ni sobre una contaminación dei santuario por los cadáveres de Nadab y Abiu, ni por ios de los príncipes y el pueblo más tarde en la rebelión de Coré, Datán y Abiram. No hay, en efecto, ningún tipo de ritual registrado para purificarlo en casos semejantes.116 En Ez 9 ios cadáveres quedan en el templo, y Dios se retira del mismo. En los otros casos el proceso es inverso: ios cadáveres son retirados del santuario, y Dios permanece en él. Los ritos de purificación indicados en Lv 16 no tenían, pues, nada que ver con este tipo de contaminación. La purificación del santuario en ese día no tardaba, en efecto, siete días como en los casos mencionados en la segunda categoría, sino uno solo.

Hay que tener en cuenta que nunca se lapidaba a los condenados a muerte, ni en el santuario, ni en el campamento (Lv 24:14,23; Nm 15:15-16; Hech 7:58; 21:28-31,36; 22:22). El camino seguido con los cadáveres, con los condenados a muerte y con los leprosos era siempre el mismo: afuera del santuario y de la

115 Véase cap 2, 110,114-116; cap 3, 141-142.

116 El silencio en las Escrituras sobre este punto, puede explicar por qué los judíos derribaron el altar del templo profanado durante la persecución de Antíoco Epífanes, pero salvaron sus piedras hasta que un profeta se levantase y aconsejase qué hacer sobre el particular (1 Mac 4:44-46). Un nuevo altar fue erigido y purificado cuando Judas Macabeo recomenzó los servicios del templo (1 Mac 4:47-51).

ciudad (cf.Nm 12:10,14-15; 2 Cr 26:16,19-21). Ellos eran "cortados" (*karat)* de en medio de su pueblo (cf.Lv 23:29).

De acuerdo a lo que ya ha sido observado, la ejecución de los condenados a muerte tenía en sí mismo un valor purificatorio. Lo único que quedaba en el santuario hasta el Día de la Expiación, era un registro de sangre de animales que ocupaba el lugar de la impureza humana, y esto sólo en los casos en donde la purificación del pecador era posible.

***Tercera categoría*-Contaminación por la lepra (Lv 13-14).**

1. Muerte cúltica y social: exclusión total de Israei y de su templo (Lv 13).
2. Su sanamiento (resurrección) no autorizaba al leproso a participar automáticamente de la vida social y religiosa de la nación. Aunque se declara cuatro veces: "será limpio" (Lv 17:7-9,20), se indica que debía pasar por una secuencia de varios ritos durante el proceso de su reintegración a la vida comunitaria.
3. Los ritos de purificación para el leproso sanado eran distintivos, aunque tenían algunos elementos similares a los otros ritos de purificación levíticos. Estos puntos en común figuran como sigue:
   a. Con la purificación del contacto con un cadáver humano -uso de cedro, escarlata e hisopo (Lv 14:4-7; Nm 19:6).
   b. Con el Día de la Expiación -dos pájaros, uno es soltado libre; dos machos cabríos, uno es soltado libre (Lv 14:4-7b,49-53; 16:5,7-10,15,22).
   c. Con la purificación del nazareo -corte del cabello (Lv 14:8,9; Nm 6:9).
   d. Con la purificación de la primera categoría -en el mismo día, lavamiento de ropas y de sí mismo (Lv 14:8; 11:40, etc).
   e. Con todos los casos de la segunda categoría -siete días (Lv 14:9); ofrecimiento de sacrificio por el pecado y holocausto (Lv 14:19-20), etc.
   f. Con la consagración del sacerdocio en la inauguración del santuario -ungimiento con sangre del lóbulo de la oreja derecha, del pulgar de su mano derecha, y del pulgar de su pie derecho; ungimiento con aceite (Lv 14:14-18; 8:23-24,30; Ex 29:6,7).

Nuestra lógica occidental se encuentra aquí con ciertas dificultades. Según este modelo bíblico, es el leproso sanado quien debía purificarse, no el que continuaba leproso. Luego de ser declarado puro por el primer rito, debía purificarse de nuevo, y esto cuatro veces, en distintas etapas, y mediante toda clase de ritos de purificación. La semejanza de estos ritos con todos los otros casos de impurezas, prueba que el leproso tenía que pasar por todas las etapas de purificación de las dos categorías anteriores. Tales ritos formaban parte de la reintegración del ex-leproso a la vida social y religiosa de Israel.

Conclusión. La razón de ser de tales leyes no es muy fácil de determinar. Los textos bíblicos son reticentes en especificar el por qué de estas

determinaciones."![1]? No obstante, un principio de higiene sumamente riguroso puede verse en la base de muchas de sus ordenanzas. Ellas eran necesarias en una época en donde no se disponía de todos los medios con que se cuenta hoy para resolver el problema de la polución (cf.Dt 23:13-14), y en donde el clima podía jugar también una buena parte. Por otro lado, algunas de estas leyes parecen haber sido establecidas como antídoto contra ciertos ritos paganos de tipo sexual, lo que aquí es totalmente excluido del culto.[1] "18

Además de estas causas mencionadas, pueden percibirse en estas categorías que vienen de apreciarse, ideas teológicas y procedimientos pedagógicos realmente interesantes. Estas leyes encontraban especialmente su razón de ser en el sistema de adoración de Israel.[1] "19 En la religión israelita, el templo aceptaba la impureza humana únicamente cuando se la substituía por la impureza más leve que podía contraer y transmitir un animal. Es decir, que la impureza humana podía llegar a! santuario sólo indirectamente. El caso extremo, el de la lepra, revela en cambio, la pérdida de toda vida espiritual. La situación del leproso era semejante a la de Israel en cautividad (Lv 4:15), con su santuario en ruinas. En tales circunstancias, el leproso podía cifrar sus esperanzas exclusivamente en el santuario celestial (cf.1 R 8:38-39).

Estas leyes, expresadas a menudo en un estilo casuístico muy típico,[1]20 muestran un grado de unidad que sorprende si se tiene en cuenta lo que muchos críticos modernos han llegado a decir con respecto a las leyes levíticas."!21 En efecto, las leyes de pureza no parecen ser el fruto de un largo proceso de desarrollo, reflejando distintas tradiciones contradictorias, y mezcladas posteriormente de una manera indiscriminada. Al contrario, se puede ver detrás de ellas una misma mente, imbuida de ciertos principios básicos, los que fueron aplicados a diversas situaciones según lo considerado en cada parte de la ley.

Areas y grados de santidad y de contaminación.

Se ha pensado que la contaminación del santuario tenía que ver exclusivamente con la contaminación del campamento y de la ciudad, pero no con la de la tierra, puesto que los leprosos eran justamente expulsados allí.[1]22 Esta conclusión no es compartida por todos los autores. 123 Nunca se dice, por otro lado, que la tierra era contaminada por la lepra. La expulsión del leproso tenía que ver con el peligro del contagio (cf. Lv 13; 14:33-48).

Lo que contaminaba la tierra, según ya se ha visto, era la sangre derramada

117 J.NEUSNER, *The Idea of Purity In Ancient Judaism* (E.J.Brill, Leiden, 1973), 20.

118 *Ibid.* Este autor considera que no solamente se evitaban de esta forma, los actos sexuales tan prominentes en los cultos cananeos, sino también el culto a los muertos.

119 *Ibid.*

120 W.PASCHEN, *Rein und Unrein. Untersuchung zur biblischen Wortgeschichte* (Kosel-Verlag, Munchen, 1970), 42,44.

121 Véase por ejemplo, n.20.

122 Véase n.4.

123 Véase n.3.

injustamente sobre ella, y la práctica de la idolatría.124 Cuando se compara esta contaminación de la tierra con la contaminación del santuario, se percibe cierta relación (cf.Nm 35:33-34;Lv 20:3,22, etc).125 No obstante, un estudio cuidadoso de los textos bíblicos muestra que la contaminación de ambos lugares no puede asimilarse totalmente.

Aparte de estos hechos de rebelión y desafío abiertos a la orden divina que contaminaban tanto la tierra como el santuario, había algunas diferencias que tenían que ver más bien con el grado de tolerancia que con la contaminación en sí. Una consideración más detenida de estas diferentes áreas y de sus grados de santidad, permitirá ver mejor la manera tan atenuada en que los pecados y las impurezas de los israelitas podían llegar al santuario de una manera legal, sin provocar la ira inapagable dei Dios que lo habitaba. El peligro de contaminación directa podía medirse entre otras maneras, por la distancia de los ritos practicados en relación con el santuario.

1. Los leprosos fuera del campamento. Entre aquellos que contraían la impureza física, los leprosos eran los que debían apartarse más lejos del templo.126 Debían ser expulsados de en medio de la congregación de Israel (Lv 13:45-46), sin miramientos de ninguna clase a su condición social (Nm 12:14; cf.2 R 15:5; 2 Cr 26:21). Para comprobar su sanamiento, el sacerdote debía salir fuera del campamento o de la ciudad para examinarlos (Lv 14:3), y en caso afirmativo, practicar sobre ellos siempre en el exterior del campamento, ritos de purificación (Lv 14:4-8). Sin embargo, estos ritos preliminares no los libraban aún de su estado de impureza, sino solamente de la exclusión de la congregación.

2. **Los impuros fuera del patio del santuario.** Los leprosos purificados fuera de la congregación, una vez que habían concluido sus ritos iniciales de purificación, mantenían un estado de impureza semejante a los otros casos de impurezas que no exigían la exclusión del campamento (Lv 14:8).127 por esta razón, debían aún practicar ciertos ritos de purificación de agua (Lv 14:9; cf.15:13,etc), *antes* de poderse presentar en el patio del santuario para obtener su purificación final mediante el sacrificio (Lv 14:10-14; cf.15:14-15,29-30).128

124 véase p. 141-142.

125 véase n.38.

126 En Nm 5:1-4, se indica no sólo la expulsión del campamento de los leprosos, sino también de los contaminados por enfermedades venéreas y por contactos con cadáveres humanos. J.MILGROM, The Paradox of the Red Cow (Num XIX," en *VT3-* (1981), 71, piensa que esta es otra ley, tal vez más antigua. No obstante, el contexto parece claro. Esta es una situación especial descubierta por el censo (cf.Nm 1-4), que exigía una medida provisional inicial antes de que se dictaminasen y entrasen en vigor todas las otras leyes de purificación. La dedicación inicial de! altar, en efecto, figura poco más tarde en Nm 7. La purificación por contacto de cadáveres humanos aparece más tarde aún, en Nm 19. Recién entonces se indica que las cenizas de la vaca alazana debían ser guardadas fuera del campamento (v.9). Debían encontrarse a la mano para todo aquel que entrase en el campamento después de naberse contaminado en el campo con un cadáver humano (v.16). De esta forma se evitaba que contamine la congregación (v.22). Esto no impedía su uso dentro del campamento cuando alguien moría repentinamente en una tienda (v.14-15,18). Nadie era expulsado en tales ocasiones del mismo, a menos que rechazace abiertamente la purificación (v.13.20).

127 Véase nota anterior.

128 En la purificación *{kpr)* de una casa leprosa, un rito análogo al primer rito (*thr*) hecho sobre el leproso (Lv 14:4-7), aunque luego de siete días de observación (v.38-39), era suficiente para obtener su purificación definitiva (v.49-53). La razón es evidente: una casa no puede ser transportada al santuario como una persona para adquirir su *kipper,* y no tiene por otro lado tampoco una cualidad

Estos ritos de purificación de agua tenían por objeto principal devolver a los físicamente impuros la facultad de ser considerados en el mismo nivel de aquellos que tenían que purificarse de sus pecados (*ljattá't*= Lv 12:6; 15:15,30 y *'asám*= Lv 14:12-13).

3. **Los pecadores en el patio** del **santuario.** El pueblo que quería reconciliarse con Dios no podía ir más allá del patio del templo (Lv 1:3; 4:24; 14:11). Posteriormente los judíos hicieron una división de esta sección del templo, que correspondía al patio de los gentiles, al patio de las mujeres, al patio de Israel, y al patio de los sacerdotes. Los paganos no podían entrar dentro de los tres patios interiores, so pena de muerte (Ez 44:7; Hech 21:28-31,36; 22:22). Sin embargo, si aceptaban la religión de Israel, sus sacrificios podían ser aceptados sobre el altar de Yahvé (Lv 17:8-9; is 56:6-7, etc).

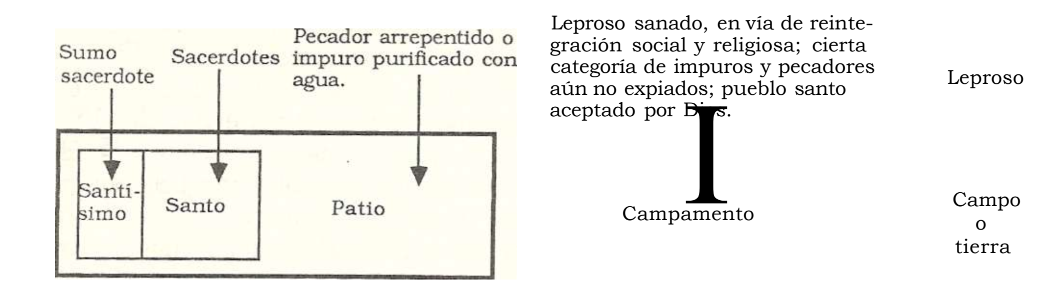
4. Los sacerdotes en el lugar santo. En el corazón mismo del santuario se encontraban los lugares santos, separados por una cortina en "lugar santo" y "lugar santísimo" (Ex 26:33). El lugar santo era el lugar en donde sólo los sacerdotes podían presentarse delante de Dios para obtener su reconciliación, o la del pueblo cuando el pecado cometido había tenido una complicidad general (Lv 4:5-7,16-18).

Esto se debía tal vez al hecho de que los sacerdotes podían cometer faltas como seres humanos en el patio (cf.Lv 4:3), sin sufrir necesariamente la pena de muerte (Nm 18:1b). Por consiguiente, debían ir más adentro aun para reencontrar su pureza, aunque nunca al lugar santísimo. Por supuesto, como representantes del pueblo (cf.Lv 10:17), intercedían por él en el lugar santo.

5. El sumo sacerdote en el lugar santísimo. Después de la experiencia de los dos hijos de Aarón, quemados por Dios mismo por haber efectuado los deberes de su oficio de una manera inadecuada,[1]29 sólo el sumo sacerdote podía dirigirse al final del año religioso judío, al interior del lugar santísimo (Lv 16:1-4). Este era el punto culminante, la única posibilidad de comparecer en la presencia misma de Dios, sin ninguna cortina que la esconda, y sin embargo, sin ser condenado a muerte (Lv 16:12-13). Era la expiación final del año religioso que tenía por objeto principal el santuario.

Se puede ahora ilustrar mediante un cuadro gráfico, esta preocupación extremada de los israelitas de no contaminar el santuario mediante un acercamiento directo del pecado y del pecador.

moral que deba ser restablecida.
129 véase cap 1, 33.



Conclusión. El pueblo no podía acercarse al santuario "llevando" sobre sí sus propios pecados, a riesgo de morir (Nm 18:22; cf. 17:13). No obstante, podía acercarse con un animal substituto. Los sacerdotes y levitas eran los únicos que podían cometer faltas en ei templo (Nm 18:1,23) sin ser condenados por Dios. Esta tolerancia divina para con los sacerdotes no excluía por otro lado, la mayor rigurosidad de las leyes tocante a las calificaciones para el sacerdocio y su conducta tanto en los rituales como en sus vidas privadas. 130

Todas estas ideas referentes a las demarcaciones establecidas para acercarse a Dios, muestran que la impureza o el pecado contraídos en el campamento o fuera del mismo llegaban al santuario, ya sea directamente o indirectamente. En el primer caso, cuando el impuro se presentaba en el templo sin cumplir con todos los ritos de purificación, podía contaminar el tabernáculo de Yahvé y sufrir por consiguiente, la pena de muerte (Lv 15:31).

Por otro lado, todos los ritos de purificación cumplidos por el pueblo en el patio dei santuario, y por los sacerdotes por sus pecados personales en el lugar santo, verdaderamente los purificaban. Pero estos ritos contaminaban al mismo tiempo el santuario. Este segundo tipo de contaminación era, sin embargo, tan atenuado, que el honor, la santidad y la gloria divina podían soportarlo hasta el final del año, cuando el santuario mismo debía ser purificado, y sin que la consecuencia sea catastrófica para el pueblo. Este concepto de contaminación y purificación merece ahora un tratamiento más detenido.

La naturaleza paradójica de los sacrificios.

A medida que los estudios del culto israelita continúan, resulta cada vez más claro que el sistema de sacrificios en Israel tenía una cualidad paradójica que necesita ser bien comprendida para poder interpretar sus tipos correctamente.

130 Cf. Lv 10:9; 21; Ez 44:21; Lv 21:4,17-23= sacerdotes; Lv 21:10-15= sumo sacerdote.

Mientras que del pueblo provenía una corriente de pecado y de contaminación hacia el santuario, del santuario provenía una corriente de purificación y de santificación hacia el pueblo. 131

Esta lógica oriental, sin embargo, no parece encajar fácilmente en la estructura mental de occidente. Esto se ve claramente en las discusiones relativas a cómo traducir ciertas palabras claves para el sacrificio israelita.132

Por ejemplo, el término *hatta't,* "pecado," cuando es usado en relación con el sacrificio (Lv 4; Nm 19:9) es traducido por algunos: "sacrificio por el pecado,"133 y por otros: "sacrificio de purificación,"134 $_0$ simplemente: "expiación."135 El término *'aáam,* "culpa," es traducido en el mismo contexto tanto "sacrificio por la culpa,"136 como "sacrificio de reparación" (Lv 5).137 Algo semejante ocurre con la expresión: *nasa' 'awón,* "llevar (cargar) la iniquidad" y "quitar (sacar) la iniquidad" (Lv 10:17),138 o simplemente "perdonar..." (Ex 34:7). Finalmente, el término *niddah* es traducido de dos maneras también: "impureza (menstrual)"139 y "purificación" (Nm 1£:9).140

131 Cf.A.IBAÑEZ ARANA, *El Levítico* (Vitoria, 1974), 139-140; B.A.LEVINE, 69,n.37, considera que "la substitución de una víctima y la transferencia a ella de la impureza y de los pecados de los adoradores, crea la paradoja aparente de una víctima impura que sirve de expiación, como el instrumento para la purificación." Al mismo tiempo, este autor observa que "la víctima tenía que ser pura y sin mancha..." Y lo que es de sumo valor, es que "esta paradoja aparente está construida dentro del sistema entero de rituales purificatorios israelitas;" G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement I," 102: "La sangre tiene así la doble función de contaminar y purificar;" J.MILGROM, "The Paradox...," 63, etc.

132 Compárense diferentes versiones modernas.

133 Esta es la traducción tradicional y aceptada aún hoy por la mayoría de los autores. R.DE VAUX, II, 296; N.H.SNAITH, "The Sing-Offering and the Cult," en 1/115 (1965), 74; B.JANOWSKI, 221 ss; 232ss, etc. SNAITH cree que por poner su mano sobre la cabeza del animal, el pecador transfiere el pecado, de tal manera que el animal llega a ser el *hatta't* (literalmente, "el pecado"), *ibid.*

134 J.MILGROM, "Sin-Offering or Purification-Offering?," en *VT* 21 (1971), 237; Idem, "The Paradox...," 63. Se ha creído que el texto masorético confundió en la puntuación, la forma Piel *hatta't,* de la forma Qal *hata't,* B.A.LEVINE, 102. La primera forma, Piel, daría lugar a enfatizar el aspecto de purificación (cf.Lv 8:15= *hitte),* la segunda, Qal, la contaminación del pecado. Lo que hace la diferencia es un pequeño "punto llamado *dages* en la segunda consonante de la palabra, el que la lleva a redoblar su sonido de *ta tt.* En la práctica, la diferencia de pronunciación sería menor que la que hay entre dy f en castellano. El hecho de que los masoretas hayan agregado ese punto en todas las ocasiones, ya sea en contextos de pecado o en contextos de sacrificio, es a nuestro juicio un testimonio del intento masoreta de no quebrar la paradoja del sacrificio israelita. Según R.DE VAUX, II, 196, "la palabra hebrea *hatta't* significa a la vez el pecado y el rito que lo borra..." La LXX tomó uno de estos aspectos, *hamartía,* "pecado," sin duda por la imposibilidad de exponer como en hebreo, en una sola palabra, los dos sentidos aparentemente contradictorios. La comprensión de esta paradoja del sacrificio es atestiguada en Tanh Hukkot 4:26; cf. M.Par.4:4, y una idea semejante se encontraría entre los hititas. Cf.J.MILGROM, "Sacrifices and offerings, OT," en *IDB Suppl.* 1976, 767.

135 Esta traducción es a nuestro juicio la peor, pues no permite diferenciarla fácilmente del término más específico para la palabra "expiación" (*kpr*), ni tampoco del sacrificio por la culpa *{'asam)* que se efectuaba también para obtener la expiación. Esta es la traducción, sin embargo, de algunas versiones en castellano y francés.

136 Es la traducción de la mayoría de las versiones. Cf.R.J.FALEY, "Leviticus," en *The Jerome Biblical Commentary* (Prentice-Hall, Englewood Cliffs, New Jersey, 1968), I, 67-85.

137 L MORALDI, *Expiazione sacrifícale e riti espiatori nell'ambiente bíblico e nell'Antico Testamento* (Rome, 1956), 168-170,179-180,266; J.MILGROM, *Cult and Conscience...,* 3-7. Véase p.154,n.75.

138 L.MORALDI, 119, considera que la expresión podía tener los dos sentidos, y da referencias del Código de Hamurabi con el sentido de "llevar" la culpa. J.MILGROM, "Two Kinds of *Hatta't,"* 333, cree que en los códigos sacerdotales, este término "siempre significa 'llevar responsabilidad"..., y nunca 'quitar la culpa/pecado'..." E.DE WHITE, *PP,* 371: "La sangre de la víctima quitaba el pecado del arrepentido, pero quedaba en el santuario hasta el día de la expiación. Véase *CS,* 471,472.

139 Esta palabra aparece 30 veces en el Antiguo Testamento; W.L.PASCHEN, 27. Casi la mitad en Levítico (13 veces), y siempre, ya sea en forma real o figurada, está relacionada con la

Siempre debatiéndose bajo una lógica occidental, hay autores que se aterran a un lado del problema, y dejan sin resolver el otro lado, o prefieren hablar de diferentes corrientes teológicas contradictorias que se reflejan en el texto bíblico.141 Así por ejemplo, como ei sacrificio por el pecado "es cosa santísima" (Lv 6:18[25]), algunos no pueden aceptar que la carne de tales sacrificios cargase con el pecado (Lv 10:17).142 se ha llegado de esta forma al extremo de decir que lo que entra en contacto con la santidad es "infectado con santidad," razón por la cual debe ser limpiado con agua (cf.Lv 6:20-21 [27-28]; 16:24).143 Pero, como se verá más en detalle, nunca la santidad es purificada o sacada por lavamiento de agua.144

Contaminación por sangre.

¿Cómo podía la sangre tener tanto una función contaminativa como purificativa? Esto es paradójico. Un intento de solución que se ha sugerido para armonizar estos conceptos aparentemente contradictorios, es el siguiente: el misterio podría ser "desenredado" mediante una distinción entre los diferentes elementos del sacrificio. 145 La sangre sería, según esta opinión, el elemento purificador, y el resto de la víctima, como por ejemplo ia carne, lo que contamina. 146

Esta solución, sin embargo, es artificial. Más aún, no puede ser mantenida dentro del contexto total del sacrificio israelita, en donde la contaminación de la sangre no se diferencia de la contaminación de la carne del animal sacrificado (Lv 6:20-21 [27-28]; 16:24,26-27). Otro ejemplo de la unión de carne y sangre aparece en la producción del "agua impura," hecha con las cenizas de una vaca roja, para ser usada en ciertos actos rituales de purificación (Nm 19:9,11-22). Tanto la sangre como la carne, la piel y el resto del animal, inclusive su excremento, formaban parte de las cenizas que servían para preparar el agua *niddáh,* "impura." Fuera del contexto de la preparación de esta agua, la palabra está siempre relacionada con la impureza, en particular la de la mujer en su

contaminación por sangre. P.P.SAYDON, "Numbers," en *A New Catholic Commentary on Holy Scrípture* (T.Nelson and Sons LTD, Catholic Biblical Assoclation, 1969), 249: "...el agua 'de impureza', destinada a remover el pecado." Véase 2 R 5:10-14. Las aguas del Jordán eran sucias en comparación con las aguas de los ríos de Siria.

140 W.Gesenius, 487: "Agua como medio de purificación contra la impureza."

141 A.IBAÑEZ ARANA, 139-140.

142 R.DE VAUX, 297. Sin embargo, E.FELDMAN, *Biblical and Post-Biblical Defilement and Mourning. Law as theology* (Yeshiva University Press, New York, 1977), 63, llama a este fenómeno bíblico: "modelos de paradoja."

143 J.R.PORTER, *Leviticus* (Cambridge, 1976), 131.

144 M.HARAN, 176.

145 J.MILGROM, The Paradox of the Red Cow (Num XIX)," 63,67.

146 T.H.GASTER, "Sacrifices and Offerings, OT," *IDB* (Nashville, 1962), 4:147 B, 152 A, ve en la carne de la víctima un aspecto negativo del ritual que recibe la impureza, y en la sangre un aspecto positivo que conduce a la regeneración del pecador. Muchos autores, antiguos y modernos, consideran correctamente que la carne de los sacrificios por el pecado cargaba con el pecado. Entre ellos se encuentran P.VOLTZ, "Die Handauflegung beim Opfer," en *ZAW* 21 (1901), 95-96; HASENKAMP, THALHOFER, KURTZ, etc. Estos últimos autores del siglo pasado son citados por A.MARX, *Le sacrifice israélite de 1750 á nos jours. Histoire de la recherche* (thése, Strasbourg, 1977), 302.

menstruación o en otras ocasiones en donde había pérdida de sangre, tales como en el nacimiento de un niño (Lv 12:2; 15:19,24-26,33, etc). 147

Es evidente que las cenizas revueltas en el agua no podían evitar la asociación de ia sangre con la impureza. Más aún, el color rojo de la vaca es también significativo. Su asociación con la sangre en la mente popular, aparece testificada en muchas culturas primitivas. Por consiguiente, el cuero rojo de la vaca y el agregado del hilado carmesí y de la madera de cedro rojo, fortalece este aspecto de sangre de las cenizas.148 En este punto, no puede evitarse de evocar el pasaje de Is 1:18: "Si vuestros pecados fueren como la grana, como la nieve serán enblanquecidos; si fueren rojos como el carmesí, vendrán a ser como blanca lana" (cf.Is 63:2-3).149

Otro rito diferente, pero compuesto por ios mismos elementos que se utilizaban para obtener las cenizas de la vaca roja -sangre, madera de cedro, hisopo, carmesí, aguas,- está indicado también en la purificación de la lepra (Lv 14:6,49-50).150 Su procedimiento tiene, además, cierto paralelo con el rito de los dos machos cabríos del Día de la Expiación. Aunque Lv 14:2-8 no interpreta el rito de sangre, su analogía con el macho cabrío por Azazel (Lv 16:20-22) es suficientemente clara como para inferir que el pájaro vivo es contaminado con la sangre del pájaro muerto.151

A esto pueden sumarse varias expresiones en donde ei pecado está puesto en relación con la sangre. Por ejemplo: "vuestras manos están contaminadas de *sangre,* y vuestros dedos de *iniquidad'*152 (|s 59:3; cf.1:15). También expresiones tales como: "su sangre será sobre él" (Lv 20:9,11-13,16,27,etc), presenta el lado obscuro de este símbolo. En estas últimas expresiones, el término "sangre" lleva la idea de "culpa" (cf. Js 2:17,19-20; Mt 27:25; Hech 5:28, etc). 153

Resulta claro, por consiguiente, que la sangre del sacrificio por el pecado no puede ser considerada exclusivamente como elemento purificador. En efecto,

147 Véase también Lv 18:19; Ez 18:6; 22:10; 36:17. Véase n.137.

148 J.MILGROM, "The Paradox...," 62-63.

149 Cf.Nm 19:6= *tóla'at.* Los términos "rojo" y "sangre," en hebreo son similares; contienen la misma raíz. KEDAR-KOPFSTEIN, *"dam,* 'sangre,'" en *TWAT* II, 254, muestra otros símbolos de la sanare, como por ejemplo el vino (Gn 49:11; Dt 32:14, etc).

1=0 J.MILGROM, "The Paradox...," 67. En este rito no aparece, sin embargo, el término *hatta't,* "sacrificio por el pecado," porque la sangre no es asperjada hacia el tabernáculo, *ibid,* 66, y otros ritos posteriores servirán a este propósito.

151 Véase J.D.PRINCE, "Scapegoat (Semitic)," en *Encyciopaedia of Religión and Ethics* (Edlnburgh, 1974), XI, 222: "El pájaro vivo, ...después de ser empapado en la sangre del pájaro muerto, y de esta manera infectado con el mal, era enviado en libertad 'fuera de la ciudad.'"

152 Varios trabajos han sido consagrados exclusivamente a la sangre bajo esta expresión. E.MERZ, "Die Blutrache bei den Israeliten," en *BWAT* 20 (Leipzig, 1916); P.NOBER, "Sein Blut komme üger uns unre Kinder," en *Freiburger Rundbrief* II (1958-59), 41-44, Serie, 73-77; H.KOSMALA, "His Blood on us and our children (The Background of Mat 27:24-25)," *ASTI* 7 (1970), 94-126; K.KOCH, "Der Spruch, seln Blutblelbe auf seinem Haupt' und die israelitlsche Auffassung vom vergossenen Blut," en 1/7" 12 (1962), 396-416; H.CHRIST, *Blutvergiessen im Alten Testament* (Theologischen Dissertatlonen, Basei, 1977).

153 Véase más arriba en este capítulo, la relación entre la contaminación del santuario y la pena de muerte. Sobre el uso de la expresión *dam naqi,* "sangre inocente," véase entre otros pasajes, los siguientes: 1 Sm 19:5; 2 Sm 3:28; 14:9; SI 94:21; 106:38; Prov 1:11; Jr 7:6; 19:2-6,12-15 (Tofet, Moloc); 22:3; 26:15; cf.Ex 23:7; Nm 32:22-23. También existe un paralelismo semántico-analógico entre la situación proscripta de los leprosos y la de quienes se habían contaminado con sangre (Lm 4:13-15). Cf. G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement...," I, 94-95.

puede verse que en el pensamiento hebreo, la sangre era vista como teniendo una función doble. Ella podía tanto contaminar como purificar. 154

Intercambio substitutivo

La paradoja del sacrificio israelita puede ser explicada como operando bajo un principio de intercambio substitutivo (cf.Is 53:10-11).155 La pureza del anima! del sacrificio (Lv 4:3,23; Nm 19:2, etc) era transmitida mediante la sangre o el cuerpo entero como en el caso de las cenizas de la vaca roja mezcladas con agua, al impuro; y la impureza del que era contaminado era transferida al anima! que contaminaba los objetos puros que tocaba, ya sea por su contacto con la sangre como también por la carne.

De esta forma, a la luz de este principio, se vuelve innecesario discutir si me *niddáh,* lit."aguas de impureza," debe ser traducida "aguas impuras" o "aguas de purificación." El contexto revela que para la mente hebrea, esta palabra podía ser usada con ambos significados simultáneamente. Pero lo que es más interesante, es que esas aguas *niddah,* debido a su composición, eran consideradas también como un *Ijaftá't,* es decir, un "sacrificio por el pecado" (Nm 19:9), o un "sacrificio quemado por el pecado" (v.17). Esto prueba una vez más, que todas las ofrendas por el pecado llevaban este mismo concepto paradójico de contaminación y purificación (Nm 19:1-9,17).

Este principio de intercambio substitucional aparece también en el procedimiento preliminar que se llevaba a cabo para limpiar al leproso fuera del campamento o de la ciudad. El leproso transmitía su impureza al pájaro sacrificado, y recibía a su vez del pájaro la pureza que necesitaba, cuando su sangre era mezclada con agua y asperjada siete veces sobre él (Lv 14:6-7; cf.v.51-53). El otro pájaro vivo que era soltado, sin embargo, cargaba su impureza por su contacto con los mismos elementos que purificaban al leproso.

Siguiendo con este principio de intercambio substitucional, puede observarse que tanto la carne como la sangre del sacrificio por el pecado contaminaban todo lo que tocaban en el "lugar santo" del patio del santuario (Lv 6:17-21 [25-29]), lo que debía por consiguiente ser santificado por el lavamiento indicado.156 El sacerdote mismo, estando puro (cf.Lv 22:3-7), debía comer la carne del sacrificio "en un lugar santo," y de esta forma llevar sobre sí los pecados del pueblo (Lv 10:17; Nm 18:1; cf.Lv 7:7). Y a pesar de eso, la carne era considerada "santísima" (Lv 6:18,22[25,29]), apartada con un propósito muy sagrado, razón por la cual lo que entraba en contacto con ella, tenía que ser santificado con antelación. En el caso de los sacerdotes, debían ser primero santificados antes de poder comerla.157

154 Véase n.111.

155 La mayoría de los autores toma la ¡dea de substitución en una sola dirección. E.JACOB, 236, sin embargo, hace la siguiente observación: "el hombre da una cosa para recibir otra en su lugar: cuando se trata del pecado, el hombre *intercambia* el pecado contra una vida nueva."

156 Las raíces *qd$* y f*hr,* "santo" y "puro," son usados en contraste con *hll* y *tm',* "profano" e "impuro" en Lv 10:10. Véase cap 1, 53-54. De allí la relación entre la pureza y la santidad.

157 El pasaje de Lv 6:20[27]), puede ser interpretado, desde el punto de vista de la gramática, de

El resultado de esta substitución intercambiable era que el pecador (Lv 4:20-35) o el leproso (Lv 14:13-14), eran perdonados o purificados, mientras que al mismo tiempo el santuario -santificado en su inauguración- era contaminado (cf.Nm 7:1; Lv 8:10-12; 16:16,33).

Este principio paradójico de contaminación y purificación aparece ilustrado de nuevo en las instrucciones divinas relativas a los asesinatos, y a la consiguiente expiación que se requería para purificar la tierra. Se lo encuentra, en efecto, expresado en un mismo versículo. La sangre derramada de una persona inocente asesinada contamina la tierra. Pero la sangre derramada del asesino que es ejecutado por su crimen, la purifica (*kipper*= Nm 35:33). Los que salían a la guerra debían mantenerse puros y santos, ellos y sus campamentos (Dt 23:9-14); al regresar tenían que purificar sus ropas y sus instrumentos de guerra con las aguas *niddSh* (Nm 31:21-24). La venganza divina contra los pueblos que contaminaban la tierra es considerada también como un sacrificio (Is 34:6; Jr 46:10), lo cual hace expiación (Dt 32:41-43 [v.43, *kipper*= "expiación"]).158

Conclusión. La sangre del sacrificio por el pecado no poseía en Israel un poder mágico para purificar. Su valor purificativo o contaminativo debía medírselo según el lugar o la circunstancia en que era aplicada. Cuando era puesta en relación con personas o cosas no consagradas, las purificaba. Contrariamente, cuando era aplicada sobre objetos o personas ya santificados, los contaminaba.

Durante el año, la sangre era depositada en el lugar que Dios había santificado con su gloria: su santuario (Ex 29:43). De esta manera el pecado era transferido al santuario, y lo contaminaba. Al terminar el año, en el Día de la Expiación, la paradoja del principio substitucional operaba de nuevo, y la sangre llegaba a ser el elemento que purificaba el santuario de todos los pecados que lo habían contaminado hasta esa fecha límite. Mediante este ritual figurativo, el pecado era erradicado totalmente de Israel.

dos maneras diferentes. En el sentido de que todo lo que entra en contacto con la carne del sacrificio por el pecado debe ser santificado con antelación, o en el sentido de que por entrar en contacto con el sacrificio se vuelve santo. O.T.ALLIS, "Levitique," en *Nouveau Commentaire Biblique* (St.-Legier, 19781, 154; la versión católica de F.TORRES AMAT. Con el primer sentido, véase H.A.PERRET-GENTIL, *La Sainte Bible* (Societé biblique protestante de Paris, 1866); véase E.DHORME, *La Bible* (Bibliothéque de la Pléiade, 1956), comentario sobre 1 Sm 21:6, etc. Véase discusión detallada en *excursus* 3.

158 En Sl 58:10(11), se dice que en la venganza, el justo lavará sus pies *de" o "a causa* de la sangre del impío." Los que triunfaban ponían sus pies sobre los vencidos, y al tratarse de cadáveres y derramamiento de sangre, debían luego lavarse (Js 10:24-26; Sl 110:1; 68:23). Los reyes asirios ponían los pies sobre el cuello de los vencidos, y declaraban que les servían de estrado. Los justos son así vindicados por un acto semejante. Por el uso de la preposición be en el sentido usado en este pasaje, véase W.L.HOLLADAY, 32 (cf.Gn 18:28).

La transferencia legal del pecado al santuario.

Ya se ha demostrado en el análisis de la contaminación ilegal o directa del santuario, que los pecados dignos de muerte no podían ser expiados sino por la muerte de los culpables. Deberá ahora probarse si, desde una perspectiva positiva, hay evidencias adicionales en las leyes rituales mismas, de que los ritos del Día de ia Expiación purificaban el santuario de los pecados perdonados y transferidos allí durante el año.

Evidencias estructurales.

El libro de Levítico. Prácticamente todos los autores perciben dos clases de leyes en Levítico:"159

1. **Leyes rituales:** de sacrificios (Lv 1-10) y de pureza (Lv 11-16).
2. **Leyes de santidad** (Lv 17-27).

Esta clasificación es tan evidente, que algunos libros han sido consagrados especialmente a una de estas dos secciones.160

En la primera parte de Levítico (1-16), la manera en que el problema del pecado y de la impureza puede ser resuelto -sin recurso a la pena capital,- es determinada positivamente. El incidente de Nadab y Abiu es una excepción (Lv 10). Sin embargo, el incidente ilustraba la necesidad de adherirse fielmente a los códigos rituales para evitar que una desgracia semejante se repita (Lv 10:9-11; 16:1). Lv 15:31, ei antecedente contextual más cercano de Lv 16, tiene un propósito semejante. Estos pasajes no establecen la pena de muerte, pero advierten su peligro.

Así, las leyes tratadas en los primeros 16 capítulos presentan en su mayor parte, situaciones susceptibles de resolverse mediante el sacrificio.

En la segunda parte del libro (Lv 17-27), sin embargo, las leyes abordan en detalle la pena capital.161 La preocupación no está centrada entonces en los medios rituales requeridos para evitar la muerte, sino en la pena de muerte en sí. Las amonestaciones y advertencias dadas no tienen el propósito de insistir en el cumplimiento de ios rituales como medio por el cual el culpable pueda enmendarse (Lv 20:4-5,22-23; 18:26-30). Por esta razón, la pena de muerte establecida para el Día de la Expiación por pecados imperdonables, se la encuentra en esta segunda sección de Levítico (Lv 23:29-30). Pero la solución del Día de la Expiación para purificar el santuario *de los pecados perdonados* es registrada en Lv 16, en la primera sección del libro.

159 Ya J.WELLHAUSEN, "Die Composition des Hexateuchs," en *JDT*22 (1877), 408-422 (sobre Ex 25-Lv 16); 422-444 (sobre Lv 17-26); Ibid, *Die Composition des Hexateuchs und der Historischen Bücher des Alten Testament* (G.Reimer, Berlin, 1889), 151-175.

160 S.KUCHLER, *Das Heiligkeitsgesetz, Lv 17-26...* (Kónigsberg, 1929); K.RABAST, *Das apodkitische Recht im Deuteronomium und im Heiligkeitsgesetz* (Berlin, 1948); F.KORNFELD, *Studienzum Heiligkeitsgesetz (Lv 17-26)* (Herder, Wien, 1952); A.CHOLEWINSKI, *Heiligkeitsgesetz und Deuteronomium: eine vergleichende Studie (Lv 17-26; Dt 16-28)* (Pontificio Instituto, Roma, 1976}.

161 Lv 17:4,8-10,14; 18:24-30; 19:18; 20; 22:3,9; 23:29-30; 24:10-23; 26:14-43; 27:29. Una excepción a este énfasis es Lv 7:20-21,25,27.

Referencia invertida. Lv 16:16 puede ser traducido literalmente de la siguiente manera: "y *purificará (kipper)* el santuario de las *impurezas (tum'ah*) de los hijos de Israel, y de sus *transgresiones (peSa)-,* de todos sus *pecados [hatta't)."*"62 El texto parece enfatizarque la purificación del Día de la Expiación no omite ninguno de los pecados de Israel (descriptos en la primera sección: capítulos 1-15), que habían sido perdonados durante el año.163 Puede presentarse evidencia sintáctica para sugerir que los dos términos, "impurezas" y "transgresiones" (conectadas por la conjunción "y"), están incluidas o recapituladas en la expresión "todos sus pecados."164

En relación con esto, pueden compararse el v.21 con el v.16. En el v.21 se establece que Aarón "confesará sobre...(el macho cabrío) todas las *iniquidades ('awón)...,* todas sus *transgresiones (pesa),* todos sus *pecados (hatta't)*..." En esta segunda lista, el término "iniquidades" reemplaza la palabra "impurezas." Esto es comprensible si se tiene en cuenta que los dos términos son usados sinónimamente en otros pasajes del libro (cf.Lv 17:15-16), en donde se especifica que quien permanece impuro por no lavarse, debe llevar su iniquidad.165 Además, los términos *hatta't,* "pecado" y *'awón,* "iniquidad," son los términos más generales que se usan en la Biblia para describir el desacato del hombre a la voluntad de Dios.166 Por esta razón, el término "iniquidad" en el v.22, comprende todo pecado e impureza de los hijos de Israel, que es extraído del santuario y depositado sobre el macho cabrío vivo.

Ya sea que se quieran ver en Lv 16:16, dos términos principales (impurezas y transgresiones) comprendidos en la expresión: "todos sus pecados;" o que se quieran ver los tres términos separados (impurezas, transgresiones, pecados), la conclusión será la misma. El orden en el cual estos términos aparecen no es

162 Véase n.1. B.A.LEVINE, 76: "Así, él purgará el santuario de las impurezas de los israelitas, y de sus transgresiones, cualesquiera sean sus ofensas." Las preposiciones *min,* y *le,* pueden tener un sentido equivalente con el significado partitivo "de," J.P.LETTINGA, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (E.J.Brill, Leiden, 1980), 147.

163 Siendo que *hattS't,* "pecado," en relación con los sacrificios, ha sido traducido "sacrificio por el pecado," podría pensarse que aquí, el plural *hatto'tam,* "pecados," sería equivalente a "sacrificios por los pecados." Pero aunque los pecados enumerados involucran en este pasaje específicamente a todos los pecados del año que habían sido depositados mediante la sangre del sacrificio en el santuario, la traducción "sacrificios por los pecados" en este caso no parece adecuada. El término técnico para describir tales sacrificios se encuentra siempre en singular. Esto es definido especialmente en Lv 16:25, en donde se hace una alusión en singular a los dos sacrificios por el pecado ofrecidos en el Día de la Expiación. M.NOTH, 108, cree que en esta referencia, el sacrificio mencionado en los v.9 y 15 es ignorado. Sin embargo, este es un término técnico que puede abarcar más de un sacrificio por el pecado. Véase A.TREIYER, *Le Jour des Expiations et la Purification du Sanctuaire* (Thése, Strasbourg, 1982), 54. Algo semejante se encuentra en Nm 29:11, en donde *hatta't* aparece construido con la raíz *kpr*en plural: *hatta't hakkippurím,* literalmente: "sacrificio por el pecado de las expiaciones." Es indudable que se hace aquí también alusión a los dos sacrificios de este tipo descriptos ya en Lv 16, *ibid.* Véase comentario sobre estos pasajes en cap 1, 72.

164 Véase W.H.SHEA, "Literary Form and Theological Function in Leviticus," en F.B.Holbrook, ed„ *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (Washington,D.C., 1986), 157-164.

165 B.A.LEVINE, 76, da otra posibilidad, aunque algo más forzada en este contexto. Considera que la conjunción en Lv 16:16 es explicativa, como si se dijese: "¿Qué son impurezas? Transgresiones y ofensas." La última *y* es suplida por el traductor. Este autor piensa también que las impurezas estaban involucradas en los pecados, *ibid,* 77. Aun los ritos de purificación por impurezas físicas, eran presentados como *hatta't o 'asam,* "sacrificio por el pecado" o "sacrificio por la culpa" respectivamente (Lv 12-15).

166 Por esta razón son los términos más usados en la Biblia para referirse al pecado. Véase cuadros gráficos de pecados perdonables y no perdonables en p.149.

casual.67 si se lo compara con la secuencia en que estos términos fueron discutidos previamente en los capítulos 1-15, se observa que en Lv 16 el legislador invirtió su secuencia.

Puede preguntarse, por supuesto, con qué puede compararse el término "transgresiones" *(pesa)* en Lv 1-15, puesto que este término aparece en el libro de Levítico únicamente en el cap 16, es decir, dentro de la sección del libro que resuelve el problema del pecado positivamente. No debe olvidarse que Lv 4-5 incluye "sacrificios por ia culpa" *('asam).* Estas ofrendas incluían pecados concientes y deliberados. Por consiguiente, rio es difícil ver en el término *pesa',* "transgresiones," que aparece en Lv 16:16,21, una alusión a ios pecados perdonables de esta categoría.[168]

El siguiente gráfico muestra esta relación invertida entre Lv 1-15 y 16:16,21, teniendo en cuenta las dos maneras en que el término "pecados" puede ser construido.

Levítico 16:16,21.			**Levítico 1-15.**
1. (cf.Ex 34:7).			
impurezas			
iniquidades	(a)		(c) pecados inconcientes (Lv 4).
transgresiones	(b)		(b) pecados concientes (Lv 5).
pecados	(c)		(a) impurezas (Lv 12-15).
2. (cf.Nm 14:18).			
impurezas			
iniquidades	(a)		(b) todo pecado perdonable (Lv 4-5).
		pecados	
transgresiones	(b)		(a) impurezas (Lv 12-15).

Este tipo de referencia invertida es muy frecuente en la Biblia, lo que refuerza la evidencia presentada aquí.[169] Esto permite concluir que cuando el escriba describió la purificación del santuario en el Día de la Expiación (Lv 16), tenía en mente sólo los pecados que habían sido perdonados durante el año, y que había ya descripto en los capítulos precedentes.

167 El orden de confesión empleado en Lv 16:21 fue respetado por la tradición rabínica hasta el 2do. siglo, J.M.BAUMGARTEN, 55-56. Posteriormente cambiaron el orden de la confesión para hacerlo concordar con "el grado de ofensa" que ellos determinaron para estas palabras, *ibid.* Véase referencia en n.1.

168 R.K.HARRISON, *Leviticus. An Introduction & Commentarv* (Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1980), 173, admite que *pesa'se* refiere a pecados voluntarios y concientes.

169 P.C.BEENTJES, "Inverted Quotations in the Bible. A Neglected Stylistic Pattern," en *Bib* 63 (1982), 506-523. Un ejemplo típico es Lv 26:42.

Evidencias rituales: la imposición de manos y la substitución.

Todo lo dicho hasta el presente no explica aún el cómo de la transferencia del pecado a la víctima del sacrificio. Esto es inferido de la imposición de manos que se llevaba a cabo sobre la cabeza del animal antes de ser degollado.170 Como este hecho ha sido objeto de muchas discusiones hasta hoy, 171 será necesario pesar, aunque sea escuetamente, las principales evidencias presentadas.

Transferencia por imposición de manos. Casi todos los sacrificios de animales en el Antiguo Testamento exigían la imposición de manos sobre la cabeza de la víctima.172 Este hecho ha sido motivo de discusión entre los intérpretes, pues podría indicar que cada tipo de sacrificios tenía una motivación evidentemente particular. 173

Otro punto de debate ha sido la alegada diferencia entre la imposición de una sola mano en la mayor parte de los sacrificios,174 y ia imposición de dos manos sobre "el macho cabrío por Azazel."175 Además, la confesión y la transmisión consiguiente del pecado a la víctima está explícitamente declarada solamente sobre el macho cabrío por Azazel (Lv 16:21).176

Se ha sugerido que si el rito era practicado con una sola mano fuera del Día de ia Expiación en Lv 16:21, se debía a que ia otra mano estaba ocupada con el cuchillo para degollar la víctima.177 por consiguiente, el rito de imposición de las dos manos sobre el macho cabrío por Azazel llega a ser natural si se tiene en cuenta que el animal no era degollado.

Cierto propósito simbólico puede haber jugado un papel importante en la distinción de la forma de llevar a cabo el ritual. Por ejemplo, la imposición de una sola mano sobre la víctima simbolizaría la transmisión de un pecado específico, o tendría cuenta de pecados individuales, mientras que la imposición de las dos manos correspondería a varios pecados o a transferencias colectivas. En ei caso del macho cabrío por Azazel, el sacerdote posaba sus dos manos sobre el animal para transmitir no una falta individual, sino todos los pecados cometidos

170 Véase L.MORALDI, 90-95, por una lista de autores que asignan a la víctima del sacrificio, un valor de sustitución vicaria penal.

171 Véase A.M.RODRIGUEZ, *Substitution in the Hebrew Cultus* (Doctoral Dissertation, Andrews University, 1979), 143.

172 Aparece indicada explícitamente para el *'olah,* "holocausto" (Lv 1:4; 8:18); para los *seiamím,* "sacrificios de paz" (Lv 3:2,8,13); para el *hatta't,* "sacrificio por el pecado" (Lv 4:4,15,24,29,33; 8:14); para los *millu'ím,* "consagraciones" (Lv 8:22), etc.

173 Por una información sobre el significado que tenía cada sacrificio según la historia de la Interpretación, véase A.MARX, *Le sacrifice ¡sraélite de 1750 á nos jours. Histoire de la recherche* (Thése, Strasbourg, 1977).

174 Véase cuadro comparativo en R.PETER, "L'imposition des malns dans l'Ancien Testament," en *VT27* (1977), 50; B.JANOWSKI, 200. En Lv4:15; 8:14,18,22, etc., el texto masorético rinde la palabra "manos" en dual, aunque se trata de una imposición múltiple.

175 Esta observación proviene especialmente de autores católicos como L.MORALDI, 259; S.LYONNET, "De ritu capri emissarii," *en VD* 39 (1961), 36; Ibid, *Sin, Redemption, and Sacrifice* (Rome, 1970), 183, etc.

176 Este hecho ha llevado a algunos autores a creer que la imposición de la mano sobre la víctima no transmitía el pecado, con excepción del macho cabrío por Azazel. Así, H.H.ROWLEY, *Worship in Ancient Israel,* 92-93; R.PETER, 52, etc.

177 R.DUSSAUD, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (E.Léroux, Paris, 1921), 73.

por el pueblo durante el año (Lv 16:21). Se trataba de una pluralidad de pecados. Además, es una sola persona la que pone sus dos manos sobre el animal en el Día de la Expiación -y esto por los pecados de todo el pueblo,- mientras que en Lv 4 es sólo el pecador el que obtenía perdón.

Se ha sugerido también que la imposición de una sola mano era hecha para expresar la identificación entre el ofrendante y el animal ofrecido; contrariamente, la imposición de las dos manos expresaría sólo la idea de transferencia.[1^] El principio de identificación, sin embargo, podría ser aceptado sin negar la ¡dea de transferencia en la imposición de una mano. En el Día de la Expiación en cambio, el sumo sacerdote usaría sus dos manos para no identificarse con el macho cabrío, substituto de Azazel,[1]79 aunque el concepto de transferencia fuese evidente.

No hay pues, fundamento real para poner en tela de juicio la idea de transmisión de pecados en los sacrificios por el pecado, debido al simple hecho de que esto se hacía aparentemente con una sola mano en lugar de dos (cf.Nm 27:18,23). La confesión y la transmisión de los pecados era cuidadosamente declarada en el rito del macho cabrío por Azazel, para evitar el riesgo de mal interpretar el papel del único animal que era cargado con los pecados del pueblo, sin ser a pesar de eso, sacrificado.

Probablemente sea más seguro interpretar la imposición de manos a la luz de la naturaleza de cada sacrificio. De esta forma, para cada imposición de manos habría una oración con un propósito definido. Tal oración podía ser hecha por la expiación de la vida que se consagraba plenamente a Yahvé (Lv 1:4),180 para expresar una gratitud particular (Lv 3:1), la confesión de un pecado definido (Lv 4:2,3,13-14...; 5:5; Nm 5:6-7, etc),181 una consagración especial (Lv 8:22), o aun más explícitamente, la confesión de todos los pecados de los israelitas extraídos del santuario, y puestos sobre el macho cabrío en el Día de la Expiación (Lv 16:20-22).

Casos en donde el texto no menciona imposición de manos. La descripción del ritual del Día de la Expiación (Lv 16) no da cuenta de una imposición de manos sobre el macho cabrío por Yahvé, cuya sangre era usada para purificar el complejo del santuario. Esta omisión ha dado lugar a varias explicaciones. 182

¿Cuánto valor puede atribuirse al silencio de Lv 16 sobre este punto? Una revisión de los capítulos que abordan los sacrificios por el pecado y la culpa

178 R.DE VAUX, II, 292; R.PETER, 52,54-55.

179 Véase cap 1, 59; cap 4, 240.

180 Lv 1:4 fue causa de perplejidad desde la antigüedad. Véase HOFFMANN, *Leviticus,* 119-123. B.A.LEVINE, 73, n.51, considera que el holocausto "es la categoría general a la que pertenecen el" sacrificio por el pecado y el sacrificio por la culpa.

181 La confesión deí pecado acompañaba al rito de manos, como un acto no exclusivo al del macho cabrío por Azazel. Véase B.A.LEVINE, 88, quien considera que era exigida para los sacrificios por el pecado y por la culpa; G.VON RAD, 247; M.NOTH, 13,28; E.JACOB, 236: "Sin querer conducir el conjunto de sacrificios a un tipo único, podemos afirmar que la substitución está en la base tanto del holocausto (Lv 1:4) como del sacrificio por el pecado (Lv 4:20) y del sacrificio por la culpa (Lv 5:16Y. La víctima juega un papel de reemplazo..."

182 Véase G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement II," 117.

revela la siguiente situación: no se menciona la imposición de manos en Lv 5-7, en donde se trata acerca de los sacrificios por la culpa. Sin embargo, se especifica que la ley es la misma que la del "sacrificio por el pecado" (Lv 7:7). Tampoco se menciona la imposición de manos en Lv 6:25-30(18-23]) ni en Lv 9. Sin embargo, Lv 10:17 indica que una transferencia de pecado era hecha por medio de los sacrificios por el pecado. También se omite este detalle de los sacrificios por el pecado considerados en Lv 12,14,15 y en Nm 7,15,19,28-29.

La explicación más sencilla es que el redactor de la ley consideró suficientemente clara su explicación de la imposición de manos en la primera descripción hecha en Lv 4 en relación a todo tipo de sacrificios por el pecado. No tenía, pues, necesidad de repetir la descripción de ia ceremonia cada vez que se ofrecían sacrificios por el pecado y la culpa. Por esta razón, el silencio en los capítulos subsiguientes no debía ser sobreestimado.

El silencio es quebrado una vez en Lv 8:14 en donde el escriba describe la consagración inaugural del sacerdocio. Esto se hace tal vez para indicar que aun en aquellos rituales que no se llevaban a cabo por pecados específicos, la imposición de manos debía también ser practicada. La misma imposición de manos es notada en Nm 8 en la única ceremonia para la consagración de los levitas (Nm 8:10,12).

Si el silencio en relación con la imposición de manos es significativo en Lv 16, puede ser inferido que se debía a que el macho cabrío por el Señor debía servir en principio, no como una víctima para transferir el pecado al santuario, sino como un agente de purificación que quitaba el pecado del santuario.[183] De hecho, el sumo sacerdote y todos los que participan activamente en los rituales, debían lavarse después de los ritos (Lv 16:24,26-28), y esto se hacía únicamente por pecados o impurezas que se transmitían por contacto a una persona ya limpia (cf.Nm 19:9-10).

Durante el año, el sumo sacerdote no imponía las manos sobre el animal que era ofrecido por el pueblo (cf.Lv 4:15), pues la substitución debía hacerla el israelita mismo (v.24,29,etc). Los sacerdotes imponían sus manos sobre la cabeza de *sus* substitutos (Lv 4:4; 8:14; cf.Nm 8:10,12).[184] Esta podría ser también la razón por la cual no se incluye tampoco la imposición de manos en los sacrificios por el pecado de las fiestas (Nm 28-29).[185] Estos sacrificios generales tenían únicamente valor en la medida en que los israelitas que no habían podido traer su sacrificio personal al santuario, se apropiaban personalmente de tales sacrificios. En Nm 19 este principio es más específico

183 Esto debido a que en principio, se esperaba que nadie corriese el riesgo de endurecer su corazón hasta ese día crucial para arreglar sus cuentas con Dios. La provisión del año era suficientemente amplia como para dar cabida a que cada pecador sincero se libere completamente de la carga de sus pecados.

184 A RODRIGUEZ, 212: "El incidente narrado en la perícopa que contiene Nm 8:10 es único en el AT..."

185 B.A.LEVINE, 113-114, ubica en la misma categoría los machos cabríos por el pecado de las fiestas (Nm 28-29), los sacrificios por el pecado para la inauguración del culto (Lv 9) y para la dedicación del altar exterior (Nm 7), y considera en contra de la interpretación corriente de Milgrom, que estos machos cabríos por el pecado no tenían el propósito de purificar el santuario o el sacerdocio. El sacrificio por el pecado que consistía en "un macho cabrío en los ritos" del Día de la Expiación, según Lv 16, "representa un caso excepcional...," *ibid.*

aun, pues el sacrificio es claramente establecido como un sacrificio colectivo para un uso virtual e individual de los que se contaminarían físicamente.186

Esto permite suponer también que el macho cabrío inmolado en el Día de la Expiación (Lv 16), podía servir al mismo tiempo para propósitos individuales. Si había aun pecadores que no se habían librado de sus pecados, pero que eran tocados por el espíritu de humillación y mortificación del alma típicos de este día (Lv 16:29), podían, gracias a este último sacrificio, arrepentirse y recibir el perdón de sus pecados. El rito de sangre marcaba en este caso, el último plazo para librarse del pecado y de la exclusión definitiva de Israel (cf.Lv 23:29). Mientras que en principio, el pueblo había de ser únicamente vindicado de los pecados que ya le habían sido perdonados durante el año, había provisión también -y no parece haber razones para suponer lo contrario- para que aquellos que se hubiesen demorado en hacer esta obra, contasen con esta última oportunidad para recibir al mismo tiempo su perdón.187 Si se enfatiza la purificación en la conclusión del ritual (Lv 16:30), es porque ese era su propósito básico, y su resultado final.188

A diferencia de lo que ocurría con los sacrificios durante el año, en donde los animales sacrificados substituían exclusivamente al pueblo o al sacerdocio, el macho cabrío sacrificado en el Día de la Expiación tomaba el lugar del pueblo y del santuario juntos. Como consecuencia, todo Israel, incluso su santuario, era purificado por el mismo rito (Lv 16:30). Algo semejante ocurría en la purificación inaugural del altar exterior del santuario, en donde tanto el altar como el sacerdocio eran purificados también por el mismo rito (Lv 8:14-15).

Pero en el Día de la Expiación tampoco aparece la imposición de manos de Aarón sobre el becerro del sacerdocio. Si es necesario inferir algo también de este silencio, podría sugerirse que se debía a que este sacrificio estaba destinado a liberar a los sacerdotes de todo pecado que habían asumido del pueblo durante el año, mediante la comida ritual (Lv 10:17; Nm 18:1), y de los cuales no habían sido responsables. Por consiguiente, no tenían necesidad de hacer ninguna confesión. La sangre del becerro traía todos estos pecados perdonados del pueblo al lugar santísimo. Seguidamente, la sangre del macho cabrío inmolado por el pueblo los quitaba definitivamente del santuario.

En síntesis, la sangre del becerro en el Día de la Expiación purificaba el sacerdocio, y lo vindicaba de toda responsabilidad en los pecados que había asumido del pueblo durante el año. Al mismo tiempo, transfería mediante el rito de sangre, todos estos pecados asumidos al lugar santísimo (Lv 16:14), que

J.MILGROM, "The Paradox...," 63,67: "...las cenizas como un continuo *hatta't,"* "sacrificio por el pecado."

187 Véase *CS,* 482,483: "Cuando...el sumo sacerdote salía del lugar santo el día de la expiación, se presentaba ante Dios, para ofrecer la sangre de la víctima ofrecida por el pecado de todos ¡os israelitas que se arrepentían verdaderamente. Así también Cristo...sigue aún ofreciendo su sangre ante el Padre en favor de los pecadores." Con la llegada del Día de la Expiación antitípico, otra puerta se abría a los pecadores, "y el perdón de los pecados era ofrecido a los hombres por la intercesión de Cristo en el lugar santísimo."

188 El verbo *kipper* es traducido "perdonar" en varias circunstancias, cuando la acción de la expiación proviene de Dios (cf.Dt 21:8; Ez 16:63; Is 6:7). Véase B.A.LEVINE, 65-66. En otras ocasiones se lo usa con el sentido de "cancelar," "anular" (Is 28:18= LEVINE, 58, n.9). El pecado en el Día de la Expiación quedaba definitivamente cancelado, anulado, cf. PP, 371.

luego el siguiente sacrificio debía quitar (v.15-16). Siempre con la sangre de este segundo sacrificio, se procedía entonces a la purificación del lugar santo (v.17), por todos los pecados que se habían acumulado allí durante los ritos del año.

Finalmente, con la sangre de los dos animales se reconsagraba el altar exterior (v.18-19). Algo semejante ocurría también cuando se inauguraba el santuario: el sacerdocio y el altar exterior eran purificados y santificados al mismo tiempo (Lv 8:15). El lavamiento después del ritual en el Día de la Expiación se debía a que los que participaban del ritual, tenían que tratar con pecados que ya habían sido perdonados, y en los cuales no habían tenido parte. Con este acto se indicaba que nadie en Israel llevaba más los pecados de nadie.

Conclusión. Mediante la imposición de manos, se enseñaba a los israelitas de una manera concreta, que el pecado no se resuelve de una manera global o indefinida. En efecto, la solución al problema del pecado era exacta y comportaba un "carácter penal.""'89 El pecador debía elegir entre buscarse un animal substituto sobre el cual cargar su pecado, o recibir él mismo, a corto o largo plazo, el castigo merecido. Si elegía el camino de la substitución, su pecado era transferido al santuario. Al finalizar el año, esos pecados así transferidos eran borrados del santuario, puestos sobre el macho cabrío vivo que substituía a Azazel, y erradicados de esta forma definitivamente del pueblo.

Evidencias etimológicas comparativas: la asumción del pecado y su erradicación.

Con lo ya expuesto en las páginas precedentes, puede verse que los pecados confesados eran inscriptos en el santuario mediante la sangre de los sacrificios por el pecado. Sin embargo, desde una perspectiva tipológica, los pecados que se registran en los libros celestiales son a menudo pecados que no han sido confesados aún, y que de no mediar ei arrepentimiento, merecerán el castigo de Dios (Is 65:6-7; SI 109:14-15; Os 7:2; Ecl 12:14,etc). ¿Qué valor pueden tener entonces los registros de los pecados confesados y perdonados?

Gracias a los holocaustos diarios ofrecidos por la nación, los pecados del pueblo eran tolerados durante un tiempo (cf.Job 1:5). El pecador disponía de cierto plazo para refleccionar y traer su carga de pecado al santuario. Así también, el sacrificio de Cristo tiene un valor universal (1 Jn 2:2; cf.Ef 5:2), y permite a los hombres disponer de cierto tiempo para arrepentirse del mal, antes que el juicio de Dios se lleve a cabo en el cielo (Heb 9:27-28; 2 Cor 5:10). Pero, ¿qué pasaba realmente cuando alguien se arrepentía y confesaba sus faltas, y qué lección debía dejar el registro sangriento que quedaba en el santuario, una vez que los ritos habían sido llevados a cabo?

Cuando la sangre de los sacrificios por el pecado no era depositada en los lugares interiores del templo, el sacerdote debía comer la carne del animal. De esta forma se le indicaba que debía cargar o llevar la iniquidad *(nasa' 'awón)* del pueblo (Lv 10:17-18; cf.6:23,30[16,23j). "Y Moisés preguntó por el macho cabrío

189 Véase referencia a autores en n.170

de la expiación...: ¿por qué no comisteis la expiación en un lugar santo? Pues es muy santa, y la dio él a vosotros para llevar la iniquidad de la congregación, para que sean expiados delante de Yahvé" (Lv 10:16-17).

Algunos autores que no han captado todavía el sistema paradójico del culto israelita, encuentran dificultades para traducir este pasaje. La expresión quiere decir literalmente: "llevar o cargar la iniquidad." En un contexto semejante, no debe traducirse: "quitar la iniquidad," porque con una traducción semejante se dejaría sin explicar la disposición de la iniquidad.190 La expresión, "llevar la iniquidad," es usada en otros lugares en paralelo con la expresión "ser culpable" (Lv 5:1-3), y permite determinar sobre quién o qué se deposita la responsabilidad de la falta.

Cuando *naáa' 'awón* es aplicado al autor del pecado, significa siempre que la responsabilidad del mal no ha sido aún, o no puede ser quitada del pecador.191 El pecador es responsable de lo que ha hecho. Cuando esta expresión es usada en relación con quien no ha pecado, puede significar que la falta es quitada de otro y puesta sobre él como intermediario o substituto. El lleva la iniquidad por o en favor de otro (Ex 28:38; Lv 10:17). Este era el caso de los sacerdotes en Lv 10:17.

Cuando la expresión tiene que ver con una suplicación o con una confesión a Dios del pecado, eso quiere decir que Dios mismo asume la responsabilidad de la falta del hombre, y que este último queda, de esta forma, libre de su pecado (Ex 34:7; Nm 14:18, etc). La expresión, "perdonar la iniquidad, la transgresión y el pecado," significa literalmente: *"llevar* la iniquidad, la transgresión y el pecado. 192

Algunas expresiones análogas construyen a veces el verbo *nasa',* "llevar," con *pesa',* "transgresión" o *hatta't,* "pecado." Cuando el objeto directo de esta expresión es el agredido, puede significar que el herido acepta las consecuencias del mal, sin tomar represalias. Por ejemplo, José, quien había sido vendido en esclavitud por sus hermanos, recibió el pedido de ellos de "perdonar la transgresión" (literalmente, "llevar la transgresión" -Gn 50:7). Mediante esta expresión le pedían que no se *desquite* contra ellos. Este sentido de venganza y penalidad aparece en otras ocasiones, en donde esta expresión es usada en sentido negativo. Por ejemplo, se amonesta a Israel en contra de la rebelión, debido a que el ángel de Yahvé no perdonará la transgresión de ellos (lit.: "no llevará vuestra rebelión" (Ex 23:21; cf.Js 24:19).

Como ya se ha visto, tanto la sangre como la carne de los sacrificios por el pecado eran "muy santos" (Lv 6:22,25[15,18]), pues eran el medio destinado para quitar el pecado del pueblo. Mediante la manipulación de la sangre y la comida de la carne, los pecados del penitente eran transferidos al sacerdocio y al santuario. Pero si un sacrificio era llevado a cabo fuera del santuario y aparte de su sistema, su sangre era "imputada" (*yeaseb*), "retribuida" al ofrendante como culpa (Lv 17:4), de una manera semejante a la culpa que debía recaer

190 Cf.H.CAZELLES, "Le Lévitique," en *La Bible de Jérusalem* (París, 1978), 138.
191 Lv 5:1,17; 17:16; 19:8; 20:17,19; Nm 14:34; 18:1,23; Ez 14:10; 44:12, etc.
192 Véase además Sl 32:5; 85:3; Os 14:2; Mq 7:18.

sobre el asesino cuando derramaba sangre inocente (Nm 35:33).193

La razón de esta relación entre estos dos derramamientos de sangre es evidente. Aquel que derramaba la sangre de un hombre no podía expiar su falta mediante la sangre de un sacrificio (Nm 35:33). La sangre de los sacrificios efectuados fuera y sin relación con el santuario, tampoco era aceptada para reemplazar la vida del hombre. Un sacrificio tal era un acto de apostasía (cf.Lv 17:7), un acto de desprecio por el santuario de Yahvé, único instrumento eficaz para otorgar la salvación, la paz y toda bendición divina. Su sangre debía, pues, ser imputada al que lo había sacrificado, pues la transferencia de una vida substituida podía únicamente ser hecha en conexión con el santuario y su ritual (cf.Lv 17:6,11).194

Era necesario que la sangre de todo sacrificio llegase al templo, pues era allí que el intercambio paradójico tenía lugar: la transferencia de pecado e impureza del penitente al santuario, y su recepción de perdón y pureza en cambio. El santuario era el depósito de toda relación cúltica entre Dios e Israel, y sólo a través de sus servicios podía el penitente ser aceptado y sus peticiones escuchadas.

A esta altura es importante notar que el santuario difería del pueblo e incluso de su sacerdocio humano en el hecho de que nunca debía ser purificado de sus faltas. El santuario asumía la responsabilidad de los pecados perdonados que le eran transferidos, sin ser jamás su causa. En este sentido, el sacrificio dei macho cabrío por el Señor en el Día de la Expiación era hecho en favor del santuario, y era un acto de vindicación por él.195 De esta manera, el Día de ia Expiación era un día en donde se probaba la inocencia en relación con el santuario, pues el santuario era una representación del trono y del gobierno de Dios. Quien asumía la responsabilidad de todo pecado que allí era depositado por el sacrificio, era el Dios que lo habitaba, y por consiguiente, debía ahora ser vindicado (cf.Mt 23:21-22).196

Todo pecado es una ofensa contra Dios. Contaminar el santuario, legal o ¡legalmente era, en efecto, contaminar "el nombre de Yahvé" (Lv 20:3).197 para

193 La expresión *spk dm* designa once veces el derramamiento de sangre de animales (Ex 29:12; Lv 4:7,18,25,30,34; 17:13; Dt 12:16,24,25). El único caso empleado en el absoluto, sin embargo, como cuando se trata de la sangre derramada de los seres humanos, se encuentra en Lv 17:4. H.CHRIST, *Blutvergiessen im Alten Testament* (Theologischen DIssertationen, Basel, 1977), 12-13.

194 Aunque el sacrificio efectuado fuera del templo ¡legalmente no fuese ofrecido necesariamente como sacrificio por el pecado (cf.Lv 17:5), su sangre llegaba a ser, de todas maneras, el testimonio de la falta de aquel que lo había ofrecido.

195 En Dt 21:8 se hace expiación de un pueblo inocente mediante el desnucamlento de un animal, fuera del santuario y fuera del pueblo más cercano en donde se perpetró un asesinato. En este caso, la expiación lleva el sentido de vindicación o testimonio de inocencia del pueblo que vive en los contornos. De esta forma, la sangre derramada por el asesino no le era imputada (*we'al-titten dam naqí)*. Véase H.RINGGREN, *Sacrifice in the Bible,* 36-37; K.HRUBY, "Le Yom Hakkippurím...," 43; A.PHILLIPS, *Deuteronomy,* 138, etc. En Lv 16, en cambio, se vindica a Dios mediante ei sacrificio de un animal que no se desnuca, como en el caso de los asesinos, porque se trata de pecados ya perdonados que Dios había asumido.

196 La sangre de un animal substituto depuesta en el santuario, siendo "la vida de la carne" (Lv 17:11), como el espíritu una vez exhalado ante la muerte, "vuelve a Dios que lo ha dado" (cf.Ecl 11:9). Cf.E.JACOB, "Psuché," en *TDNT,* IX, 619. Aquí, en el sacrificio relacionado al santuario, se substituye una vida por otra que ha cargado su mal, y se la deposita en el santuario bajo la protección divina.

197 Véase también Lv 18:21; 19:12; 20:3; 21:6; 22:32; Ez 36:20-23; 39:7; 43:7-8; Am 2:7.

la mente hebrea, el nombre de Dios representaba su carácter, sus atributos (Ex 34:5-7; Sl 111:9). De allí que amar o temer su nombre era amar Su manera de representarse (Is 56:6). Alabar y proclamar su nombre era anunciar su carácter (Dt 32:3-4; Sl 113;115:1). Su nombre se encontraba ligado al templo (1 R 8:16,20; 9:3), y por extensión, a la ciudad de Jerusalén y Sion, la montaña santa (Is 18:7; 1 R 14:21; 2 Cr 6:5-6).198

La contaminación del santuario, por consiguiente, era un reproche contra la Deidad. Sus atributos podían verse comprometidos. Por la purificación del santuario en el Día de la Expiación, Dios hacía su nombre verdaderamente magnífico (cf.Sl 138:2-3). No es difícil entonces, percibir el fondo teológico especial que tienen muchos pasajes que hablan de la purificación final del pueblo y de Jerusalén (Is 4:2-6; Ez 36:20-38; cf.Jr 50:20, etc). Tal purificación redundaba para la honra y la gloria de Dios.

Ya se vio que la expiación general ofrecida en los sacrificios diarios de mañana y tarde permitía que los pecados fuesen tolerados por un tiempo.199 El pecador tenía un plazo de tiempo para refieccionar sobre su vida, arrepentirse, y traer su sacrificio por el pecado al santuario.200 s¡ no lo hacía, su pecado no podía ser transferido al santuario, y Dios no podía asumir la responsabilidad de perdonarlo. En estos casos, los pecados debían recaer sobre los culpables como en los casos de rebelión no perdonables (Js 24:19; cf.Ex 23:21; Sl 94:3).

Sin embargo, cuando el pecador se arrepentía, Dios tomaba sobre sí la falta por algún tiempo, hasta que la responsabilidad final cayese sobre su primera causa: Azazel (cf.Lv 16:21). La asumción de los pecados que Dios perdona está expresada claramente en la frase: "Yahvé, Yahvé..., *no$e' ^awón wape§a' wehattat* (Yahvé, Yahvé..., que asume [lleva] la iniquidad, la rebellón y el pecado)" (Ex 34:6-7; cf.Nm 14:18; Sl 32:5, etc).

Los pecados que Dios rehusa llevar aparecen referidos en la declaración que sigue en el pasaje de Ex 34: "pero que de ningún modo tendrá por inocente al malvado" (v.7). Por consiguiente, hay pecados que Dios asume -los que fueron confesados en penitencia y transferidos al santuario en virtud del pago ya hecho por el sacrificio- y otros que rechaza -los que nunca fueron confesados por el pecador que desprecia Su misericordia (cf.Js 24:19).

Es importante notar que las palabras que aparecen aquí en Ex 34:7 en singular (iniquidad, transgresión y pecado), aparecen en plural y en la misma

198 El nombre de Yahvé estaba también en el ángel de Yahvé, que podía reaccionar contra la rebelión de la misma manera que la nube que moraba en el santuario (Ex 23:21; cf.14:19-20).

199 Algunos rabinos judíos (la escuela de Shammai), consideraban los dos corderos (*kevasim)* ofrecidos en holocausto mañana y tarde, como *kovesh.* Esto quería decir que tales sacrificios "atenuaban" los pecados de Israel durante el año, hasta el Día de la Expiación que operaba la expiación. Cf.K.HRUBY, 413. En el Nuevo Testamento, el sacrificio de Cristo es también presentado como un holocausto (Ef 5:2; cf.Ex 29:18), lo que resalta el carácter universal de su muerte. En efecto, Cristo murió no sólo por nuestros pecados, "sino también por los del mundo entero" (1 Jn 2:2). Falta, sin embargo, la apropiación personal para que los beneficios de esta expiación puedan alcanzar al pecador, lo que en Israel se representaba mediante las ofrendas de sacrificios por el pecado privados.

200 Quienes por razones de salud, distancia, u otro tipo de dificultad, no podían presentarse en el templo con un animal substituto, podían apropiarse de los sacrificios por el pecado ofrecidos en cada nueva luna, y en cada fiesta (Nm 28-29).

secuencia (iniquidades, transgresiones, pecados) en Lv 16:21, en el capítulo del Día de la Expiación 201 En el pasaje de Exodo, Yahvé es descripto como llevando pacientemente la responsabilidad de los pecados del pueblo. En ei pasaje de Levítico, se ilustra la manera en que Dios descarga la responsabilidad de los mismos sobre la cabeza de Azazel, el macho cabrío vivo. En otras palabras, el carácter de Dios y el de su pueblo son vindicados con la purificación del santuario, y no queda otro responsable sino "el acusador" e instigador "de los hermanos" (Ap 12:10; cf.Job 1:9-10; 2:3).

Bajo este contexto, las palabras del salmista (51:4[6]) adquieren un significado especial:

"contra tí, contra tí sólo he pecado,
y hecho lo malo delante de tus ojos;
para que seas *reconocido justo* en tu palabra,
y venzas *cuando fueres juzgado" (*LXX; cf.Rm 3:4).

Conclusión.

Dios lleva cuenta con los hombres, y los pecados de la humanidad son registrados en los libros de los cielos con absoluta claridad.202 En la figura del santuario, sin embargo, la sangre de los sacrificios enseñaba algo más que un simple registro de los pecados. Por este medio se mostraba que, si bien Dios perdonaba a su pueblo, las consecuencias del pecado no eran eliminadas inmediatamente. Debía esperarse al Día de la Expiación para que el carácter de Dios fuese vindicado de toda acusación, y la justicia impartida a sus santos fuese manifestada al universo (1 Cor 4:5).

Esto explica a! mismo tiempo por qué debía purificarse el santuario sólo de ios pecados perdonados a Israel durante el año: Dios había asumido sus faltas en la figura del santuario, y en virtud del sacrificio. Los pecados inconfesos, en cambio, no podían ser aceptados por el santuario, porque aunque no se lo perciba siempre así en este mundo, en el juicio final se demuestra que tales pecados atenían seriamente contra la santidad divina. Dios no aceptaba "las murmuraciones" (Nm 14:27-29; cf.16:41), ni las quejas de sus hijos, las que, quiérase o no, hacen a Dios mismo responsable de tales pecados. Por esta razón, los ritos de purificación del Día de la Expiación no expiaban el santuario de esa ciase de rebelión. No había sido pagado ningún precio por esa ciase de pecados. Dios no había tomado sobre sí la responsabilidad de perdonar semejantes pecados, y su justicia debía ser exaltada entonces con la pena de muerte del culpable (Lv 15:31; cf.Is 5:16, etc).

Nadie duda hoy tampoco de que el pecado afecta no sólo a quien lo comete, sino también, directa o indirectamente, a sus descendientes (cf.Nm 14:34), y por

[201] En ningún otro lugar aparecen estas tres palabras en el mismo orden, fuera de Lv 16:21 y Ex 34:7. Cf.J.M.BAUMGARTEN, *Studies in Qumran Law,* 55. Este autor destaca que en Ex 34:7 se las presenta dentro del contexto de los atributos divinos.

202 Por un análisis de los libros de registros celestiales, véase cap 5, 263-271.

ende, a toda la humanidad. Esto sucede aunque los hijos de Dios no sean responsables directos del pecado de Adán, ni de los procesos inflacionarios o políticos de un país, ni de guerras atroces como las que han llenado nuestro mundo de miseria a través de toda su historia. De este tipo de cargas que pueden pesar a veces muy fuertemente sobre los inocentes, Cristo promete descanso y alivio (Mt 6:33-34; 11:28-30). Con él esa carga no es tan pesada. Todo peso de esta naturaleza será definitivamente liberado de los hijos de Dios cuando la muerte desaparesca (Ap 21:4), y la creación entera sea también liberada de la esclavitud del pecado (Rm 8:21-23).

Los vestidos de lino y ei lavamiento después del ritual.

Otra característica notable del Día de la Expiación aparece en las indicaciones acerca de la ablución del cuerpo y el uso de las ropas. En este día el sumo sacerdote debía lavarse y ponerse las ropas requeridas para la ocasión, antes de llevar a cabo los rituales típicos del Día de la Expiación en el santuario (Lv 16:4). Luego del rito efectuado sobre el macho cabrío vivo, debía quitarse sus ropas y lavarse de nuevo. Entonces se ponía sus ropas de lino fino regulares que usaba mayormente durante el año, y salía a la congregación (Lv 16:23-24).

Este segundo lavamiento ha sido motivo de discusión aun entre los intérpretes judíos mismos, quienes hasta se han preguntado si el lugar que ocupa en el texto es el más adecuado.203 n_0 se ve entre otras cosas, la razón por la cual se exige un tal lavamiento después del ritual, especialmente aquí, en donde el sumo sacerdote había sólo momentos antes aparecido delante de Dios en el lugar santísimo del santuario.

Los vestidos de lino.

Tanto el lavamiento como la muda de ropas en Lv 16, está restringido no a cada entrada y salida del santuario como lo entendió más tarde la Mishna, sino a los ritos de purificación del santuario mediante los sacrificios por el pecado (Lv 16:4,23-24,32-33).204 Durante el año el sumo sacerdote usaba en el atrio los mismos cuatro vestidos que usaban los sacerdotes comunes, más otros cuatro que se ponía encima cada vez que entraba en el interior del santuario. En lugar de usar vestidos de lino fino, se ponía ahora cuatro atuendos inferiores de lino sencillo (Lv 16:4,32).

Llama la atención el hecho de que esta no es la única prescripción con respecto al uso de vestiduras de lino simple, en relación con el ministerio sacerdotal. Una vestidura semejante de lino se indicó también para los sacerdotes comunes en relación con el retiro cotidiano de las cenizas del holocausto (Lv 6:2-4[9-11]). El uso de ropas de lino simple no era, pues, algo inusitado, y se lo menciona en relación con el altar exterior.

203 cf. SNAITH, 110; J.MILGROM, "Two Kinds of *HATTA'T;* en *VT*26 (1976), 336,n.14.
204 por un análisis detallado de estos aspectos, véase *excursus* 1, 78.

En Lv 16, ei uso de los vestidos de lino sencillo aparece también en relación con el altar exterior, aunque no exclusivamente (Lv 16:12-19). Esta vez no se retiran las cenizas de los sacrificios de sobre el altar, sino las impurezas que se habían acumulado en el santuario a través del año, cuando se asperjaba la sangre de los sacrificios por el pecado. En otras palabras, las ropas de lino simple, aunque sagradas (Lv 16:4), se las usaba exclusivamente para extraer las impurezas del santuario. Durante el año, esto se hacía con el altar exterior (cf.Nm 19:9-10); en el Día de la Expiación, además, con los lugares interiores.

Una vez que los sacerdotes recogían las cenizas del altar durante el año, debían cambiarse de nuevo para llevarlas con otras ropas, fuera del santuario y del campamento. Algo semejante ocurría también en el Día de la Expiación. El sumo sacerdote debía cambiarse de nuevo después de purificar el santuario, pero no para llevar la impureza al exterior, sino para bendecir al pueblo. La impureza era llevada por el macho cabrío vivo a una tierra desértica para no volver más, y otras personas quedaban encargadas de conducirlo a semejante lugar.

Los cuerpos de los animales sacrificados por el pecado debían también ser quemados fuera del campamento, y todo esto era llevado a cabo por personas designadas específicamente para ello. Las tales debían lavar sus vestidos y lavarse a sí mismos (Lv 16:26-28), antes de poder regresar al campamento. Siendo que Aarón no salía fuera del campamento, no necesitaba, como los sacerdotes que quitaban las cenizas del altar durante el año, ponerse otras vestiduras designadas para ese fin. Sólo se vestía con las ropas del año (Lv 16:24). Si algo del sacrificio tocaba sus ropas, debía lavarlas luego del rito, conforme al principio sentado en Lv 6:20(27).205

Doble ablución del cuerpo ("carne").

Nadie parece tener dificultad para comprender la razón de la primera ablución del Día de la Expiación, efectuada por el sumo sacerdote antes de ponerse sus vestidos de lino sencillo. Cierto lavamiento se exigía siempre a todo sacerdote antes de entrar ai tabernáculo, y antes de ofrecer los sacrificios en el altar exterior (Ex 30:19-21). Todo aquel que entrase en contacto con las cosas sagradas debía encontrarse primero en estado de santidad. Pero, ¿cómo explicar el lavamiento exigido después del ritual que purificaba el santuario?

Algunos autores piensan que tanto la impureza como la santidad eran contagiosas, y que el lavamiento era exigido después del rito del macho cabrío vivo en Lv 16:24, para purificar el sacerdote que se había "infectado con santidad."206 (?) Sin embargo, nunca la santidad era extraída por lavamiento de

205 Por su relación con la extracción de la impureza del santuario y su calidad inferior, las ropas de lino simple podían ser vistas al final del ritual como símbolo de pecado o de impureza (cf.Zc 3:3-4). Véase análisis de este texto de Zacarías en cap 6, 294-298. En este sentido, queda abierta la posibilidad de que, como se ha dicho, estas ropas del sumo sacerdote nunca más se usasen, sino que se destruyesen. Véase *excursus* 1, 88,n.59.

206 PORTER, 131.

agua.207 A! contrario, se podía obtenerla comunmente por el lavamiento (Ex 19:10,14; Lv 11:44-45; cf.v.40; 22:6).

La solución más sencilla se ve cuando se compara este lavamiento requerido en Lv 16:24, con los lavamientos similares de quienes eran contaminados por la manipulación de los sacrificios por el pecado (cf.Lv 6:27-28; 16:26-28; Nm 19:7-10,19-21)208 Después de haberse purificado a sí mismo, al sacerdocio y al santuario, el sumo sacerdote llevaba sobre sí los pecados que extraía del santuario. De esta forma, era considerado como habiendo sido ligeramente contaminado. Sus manos, aun ensagrentadas, eran puestas sobre la cabeza del macho cabrío vivo, y todos los pecados eran por este medio transferidos al desierto, erradicados totalmente del pueblo y del santuario. Luego se dirigía hacia el tabernáculo de reunión, se despojaba de sus ropas de lino, y lavaba su cuerpo en el "lugar apartado" del patio destinado a tal fin.209

Esta ablución final exigida al sumo sacerdote y a quienes llevaban el macho cabrío vivo y los restos de los animales sacrificados fuera del campamento, es una prueba adicional sumamente valiosa para demostrar que el Día de la Expiación concluía el año litúrgico de Israel.210 Así como el calendario de fiestas comenzaba con un sacrificio -la Pascua,- y una fiesta de cosecha que lo seguía (Lv 23:5-14); así también se concluía el año con este tipo de sacrificio especial en el Día de la Expiación, el que era seguido por la fiesta de cosecha final del año -fiesta de los tabernáculos (Lv 23:27-43).

El segundo lavamiento con agua del sumo sacerdote y el de todos los que contactaban los animales, mostraba que todo Israel estaba limpio; nadie cargaba con la impureza de nadie. Los pecados y las impurezas habían sido erradicadas del templo y del reino. Un simple lavamiento posterior de los que habían contactado los sacrificios después de haber sido purificados, era suficiente para librarse de ese tipo de impureza.

Las manifestaciones de la gloria de Dios y la santidad del santuario.

Uno de los ritos significativos del Día de la Expiación, el del incienso, estaba íntimamente ligado a la manifestación de la gloria de Dios (Lv 16:2,12-13,17). En realidad, el rito del incienso que acompañaba por regla general a los sacrificios diarios, aparece siempre en relación con el acercamiento a la presencia de Dios. Un estudio de su uso, así como de la manifestación de la gloria de Dios, será de valor ahora para mostrar el peligro que había de acercarse a Dios despreciando el sistema ritual de purificación del santuario. Esto permitirá apreciar también, no sólo la importancia que tenía el fiel cumplimiento de los ritos de purificación que debía realizarse mediante los sacrificios por el pecado, sino también el privilegio

207 HARAN, 17.
208 C.F.KEIL, *Leviticus* (Leipzig, 1878), 405.
209 Véase *excursus* 1, 80-82.
210 Entre ios autores que consideran el Día de la Expiación como el rito culminante del año, pueden mencionarse G.F.OEHLER, *Theologie des Alten Testaments (Stuttgart, 1891), 498; B.BAENTSCH, Leviticus* (Gottingen, 1903), 381; S.R.DRIVER and H.A.WHITE, "Day of Atonement," en *Dictionary of the Bible* (Hastings, NY, 1908), I, 201; GRAY, 321.

que ios fieles tenían en ciertas ocasiones, de participar en la manifestación de la gloria de Dios.

Santidad y gloria en la consagración inaugural del santuario.

La gloria y la santidad divinas no son siempre fáciles de distinguir. Tal vez la diferencia es que ia gloria de Dios puede ser vista (Nm 14:22, etc), mientras que la santidad es un atributo no siempre perceptible visualmente.[211] Cuando la gloria de Dios descendía sobre el santuario, tanto el santuario como los ministros del santuario eran santificados por ella (Ex 29:43-44).

Antes de esta santificación conferida por la gloria de Dios, tanto el templo como sus ministros debían ser purificados y santificados mediante ciertos ritos especiales. Esto se hacía en el altar exterior con la sangre de ¡os sacrificios inaugurales (Ex 29:36-37; Lv 8:15; Ez 43:18-27). También debían ungirse los utensilios y los muebles del templo con aceite, con el propósito de santificarlos (Ex 29:36; 40:9-11; Lv 8:10-11).

En la consagración del sacerdocio se observa un lavamiento de agua (Ex 40:12; Lv 8:6), ritos de sangre semejantes a ios de la consagración del altar (Ex 29:21; Lv 8:30), y un ungimiento con aceite (Ex 40:13-15; cf.Ex 28:41; Lv8:10-11), lo que tenía lugar sobre sus ropas y sobre ellos mismos. Como nada era santo antes de estos ritos, la pureza del animal sacrificado substituía todo, tanto el sacerdocio como el santuario, y de esta manera los purificaba.

El pueblo tenía que ser también consagrado (Lv 9:3,4-7,15-22), aunque la naturaleza de esta santificación no se define tan claramente como en el caso del sacerdocio y del templo (cf.Ex 29:43-45). Según el relato bíblico, esta consagración del pueblo tuvo lugar después de la consagración dei templo y del sacerdocio (Nm 7:1-3). Aparentemente, en la purificación del pueblo se requería sólo un lavamiento de agua (cf.Ex 19:10-11; Nm 5:1-4),[212] y sacrificios por el pecado, de paz y holocaustos (Lv 9:3-4,15-31; Nm 7). No se habla, pues, de santificación por ungimiento de aceite, razón por la cual los límites impuestos al pueblo para acercarse delante de Dios, eran más rigurosos. Este hecho muestra de nuevo que había grados de santidad,[213] y por consiguiente, límites de acercamiento al santuario y de tolerancia del pecado en el pueblo de Dios.

Una vez que todos estos ritos eran realizados, Dios se santificaba a ojos del pueblo mediante una manifestación visible de Su gloria. Esto ocurría en los actos inaugurales de consagración del santuario (Ex 29:43-44; 40:34-35; Lv 9:23; 2 Cr 7:1-2; Ez 43:1-5). Su gloria era como un fuego que se extendía hasta el altar exterior, y consumía las ofrendas. Todo el pueblo entonces, se postraba y alababa a Dios (Lv 9:24; 2 Cr 7:3). Esta era la manifestación visible de Su presencia, la demostración de que Dios aceptaba a su pueblo y a la casa que le habían consagrado para morar.

Se puede distinguir entonces, entre la santificación hecha por Moisés del

211 E.JACOB, 71.
212 Cf. Lv 11:24,28,32,40-45. etc.
213 Véase M.HARAN, 175-188; J.MILGROM, "Sacrifices...," 764.

santuario y del sacerdocio efectuada por ritos inaugurales de sangre y aceite, y la santificación conferida por la gloria de Dios. Es evidente que los ritos efectuados eran preparatorios; la manifestación de la presencia de Dios, su confirmación visible. El pueblo debía prepararse primero para estar en condiciones de contemplar la manifestación de la presencia de Dios. Nada sugiere de todo esto un contagio automático de la santidad a lo impuro.214

Santidad y gloria en los casos de rebelión.

La gloria de Dios era generalmente cubierta por una nube para que el pueblo pudiese percibirla sin ser consumido por ella. Su apariencia se volvía de fuego durante la noche hasta ei amanecer (Ex 40:34-38; Nm 9:15-23). De esta forma, el pueblo era protegido en ei desierto por su "sombra contra el calor del día," y de noche sus llamas lo guardaban del frío nocturnal (cf.ls 4:5-6).

El fuego que Dios mismo había encendido al descender en la inauguración de Su casa, y que había consumido los sacrificios, no debía apagarse (Lv 6:5-6[12-13]). De esta forma, las ofrendas eran consumidas también por el fuego de Dios durante el año (Lv 4:19,26,31,35; cf.Lv 6:2-3[9-10]). Dios permanecía en su templo, y la santidad del mismo quedaba así garantizada.

Pero, ¿qué ocurría cuando la rebelión se levantaba entre el pueblo?

a) Yahvé escuchaba -sus rebeliones llegaban a sus oídos- en el tabernáculo: Nm 11:1; 12:2; 14:27-28.215

b) Su gloria desbordaba los lugares santos, y aparecía por encima del tabernáculo a la vista del pueblo. Ella entraba en acción y consumía, no las ofrendas que el pueblo había rechazado, sino los rebeldes mismos (Nm 11:1-3; 16:35,42,45-50; cf.14:10-12,21-23; Lv 10:1-3; Is 66:15-16,24; Ap 20:9-10)216

Este segundo tipo de manifestación de la gloria de Dios no revelaba su gracia como en la inauguración, sino su juicio. Las rebeliones atentaban contra la santidad de Dios y, por extensión, contra la santidad del lugar en donde moraba. Que lo que se encontraba en juego era el honor y la santidad divinos es probado por la declaración: "En los que a mí se acercan me santificaré, y en presencia de todo el pueblo seré glorificado" (Lv 10:3). Que la pena de muerte ocupaba en tales casos el lugar de los sacrificios, resulta claro también por su comparación con los actos de inauguración (Lv 9:23-24; 2 Cr 7:1-3 -- Lv 10:1-2; Nm 11:1-3; 16:35,42,45-50). Cuando el pueblo se acercaba al santuario despreciando el ministerio de los sacrificios, el fuego los consumía (cf.Nm 17:12-13[27-28]). Contrariamente, los sacrificios por el pecado ocupaban el lugar del pueblo (cf.Nm 18:1,9-10), y sufrían la pena que merecía el pecado que ellos habían cargado.

Más de un autor se ha preguntado sobre el valor del incienso en ocasiones

214 Véase *excursus* 3.

215 Esto mismo se dice también de la realidad celestial. 2 Cr 28:9; Jr 51:9; Jn 1:2; Ap 18:5; cf.2 R 19:22,28; Gn 6:7; 18:20-21; 19:13,etc.

216 Si el fuego provenía del cielo o del santuario terrenal en los casos de rebelión, no es algo que valga la pena de elucidar, como tampoco si Dios moraba en el santuario celestial o terrenal. Como se verá en el cap 5, no hay dicotomía en el pensamiento oriental de los hebreos sobre este punto.

tales.217 Llama la atención que en la descripción de Nm 16:46-48(17:11-13), se obtiene la expiación del pueblo por su uso, sin mención alguna de sacrificios. Algo semejante ocurre en la visión de Isaías, aunque no se menciona de una manera definida el incienso, sino sólo un carbón tomado del altar (Is 6:5-7).

El incienso debía quemarse con el fuego que Dios había encendido, y sobre el cual eran consumidas las ofrendas, en especial los holocaustos regularmente (Ex 29:38-42; Lv 6:2-6[9-13j); Nm 28:1-8). Por esta razón, ia orden siempre era dada: "Toma el incensario, y pon en él fuego del altar, y sobre él pon incienso..." (Nm 16:46; cf.Lv 16:12-13). Los holocaustos tenían un valor expiatorio (Lv 1:4; 16:24). Los carbones encendidos que Aarón -y el ángel en la visión de Isaías- tomaba del altar, eran supuestamente carbones rociados con las cenizas de los holocaustos.

Por otro lado, el contexto de Nm 16:46-48 revela que el rito del incienso contó con el sacrificio de los culpables (cf.Is 34:6; Jr 46:10). La mortandad había ya comenzado, y el incienso se interpuso entre la gloria de Dios y el pueblo, deteniendo el ministerio de Su ira. Esto puede ser mejor comprendido si se compara este hecho con otros dos capítulos en particular: Nm 25 y Lv 16. En Nm 25 se tiene el relato de una expiación realizada por la ejecución de los rebeldes (v.3-4,7-13),218 y en Lv 16 por sacrificios de animales, y en donde el incienso jugaba también un papel importante. El valor del rito del incienso y de la manifestación de la gloria en el Día de la Expiación, merece ahora ser considerado más de cerca.

Santidad y gloria en el Día de la Expiación.

Ya se ha visto que en la inauguración del santuario, la casa de Dios era santificada con Su presencia. En estos casos, los sacrificios del altar eran consumidos por el fuego que procedía de Dios. Sin embargo, en los casos de rebelión que se levantaban a lo largo del año, únicamente era santificado lo que resistía al fuego, como los incensarios de los rebeldes (Nm 16:35-38[16:35-17:3]).219 En otras palabras, todo lo que no se santificaba primero por el sacrificio y el aceite de ia unción, era quemado por la gloria de Dios: los 250 príncipes rebeldes (Nm 16:35), y los 14.700 de entre el pueblo que persistieron más tarde en la rebelión (Nm 16:49).220

Cuando la gloria de Dios se manifestaba, todo lo impuro era consumido y de esta forma el santuario era santificado. En ocasiones semejantes, ni Moisés ni Aarón podían entrar en el tabernáculo (Ex 40:34-35; cf.2 Cr 7:2). En cambio, en el Día de la Expiación se presentaba una situación del todo especial. No sólo la nube que envolvía la gloria de Dios, sino ei incienso que debía ser llevado al

217 L.MORALDI, 70, ,197; J.DE VAULX, *Les Nombres* (J.Gabalda et Cíe., Paris, 1972), etc.
218 B.A.LEVINE, 73,n.51.
219 Siendo que la gloria de la presencia divina se había manifestado sobre esos incensarios, Moisés consideró que no debían ser usados para ningún propósito profano. Véase detalles en *excursus* 4
220 Esto prueba una vez más que Ex 29:37; Lv 6:11,18(18,27), etc., deben ser comprendidos en el sentido de una consagración anterior. Véase *excursus* 3.

lugar santísimo por el sumo sacerdote, velaban parcialmente la gloria de Dios (Lv 16:13). Sólo un hombre, una vez al año, y luego de muchos preparativos, podía comparecer delante de Dios sin sufrir la pena de muerte.

Bajo este contexto puede entenderse mejor Lv 16:17: "Ningún hombre estará en el tabernáculo de reunión cuando él entre a hacer la expiación en el santuario, hasta que él salga..." Al abrir el velo que separaba el lugar santo del santísimo, la gloria de Yahvé podía ser vista y consumir toda otra persona no apta para ello. Lleno de advertencias y riesgos de muerte, el sumo sacerdote tenía el privilegio de ver a Dios velado "en la nube sobre el propiciatorio" (Lv 16:2).

No hay duda que la nube y el incienso encendido que llenaban en tales ocasiones los lugares santos, para que Su gloria no fuese vista en todo su esplendor, eran símbolos visibles de la gracia de Dios. El rito del incienso era acompañado, en efecto, por la advertencia: "para que no muera" (v.13; cf.v.2).221

Puede hacerse la pregunta aquí sobre qué pasaba con los registros sangrientos del año en el Día de la Expiación. La abertura de la cortina que separaba el lugar santo del santísimo en este día, puede ofrecer una explicación. La gloria de Dios inundaba entonces los dos departamentos del santuario, y esto da lugar a pensar que tales registros eran consumidos.222 Algo semejante ocurría, como ya se vio, cuando la gloria de Dios se manifestaba como fuego en la inauguración de Su casa, consumiendo los sacrificios, o destruyendo los rebeldes mismos cuando estos se levantaban contra Dios y comparecían delante de El sin sacrificios que los substituyesen.

Mientras el sumo sacerdote realizaba solo estos actos finales en el interior del santuario, el pueblo participaba en el exterior de un espíritu colectivo de humillación y mortificación del alma (Lv 16:29-31; 23:27-32), que podía incluir arrepentimiento y confesión de pecados.223 En este contexto de humillación, la gloria de Dios no desbordaba el templo causando estragos en el campamento, sino que permanecía en los lugares interiores, sin causar la muerte de nadie.

Esta es otra prueba de que los ritos de Lv 16 no abordan el problema de los pecados inconfesos o no perdonables. Todo el capítulo revela un cuadro de purificación y santificación que no desata la ira de Dios. El pueblo debía confiar en la intercesión de su sumo sacerdote (cf.Ex 20:19-21), el único ser capacitado en este día para comparecer directamente en la presencia de Dios para borrar sus pecados y obtener por ellos la expiación final. En cambio en otras

221 Aun en la constitución del incienso había implícita otra advertencia de muerte que se sumaba a las anteriores mencionadas en la nota anterior, en el Día de la Expiación (Ex 30:38; cf.v.33).

222 Mientras que la purificación del santuario era realizada por el sumo sacerdote mediante los ritos de sangre, la manifestación de la gloria de Dios corroboraba seguidamente esta acción, y hacía desaparecer definitivamente todo registro precedente. En Nm 31:23, por ejemplo, se indica una purificación inicial de sangre (véase nuestro comentario sobre Nm 19 y las aguas *niddah,* "de impureza") que debe ser seguida por una purificación de fuego. La cremación por fuego de los cadáveres, seguía también ata lapidación (Js 7:25).

223 Aunque en principio, los ritos del Día de la Expiación debían purificar el santuario únicamente de los pecados ya confesados y perdonados, había provisión para la solución del pecado de aquellos que fuesen tocados por el Espíritu de Dios en esta última oportunidad. Véase p.181.

ocasiones, cuando ia gloria de Dios rebasaba el santuario sin que hubiese sacrificios de por medio ni incienso para cubrirla, la condenación a muerte era el resultado.

Puede hacerse ahora una comparación entre estas dos situaciones, tal como se registra en los capítulos 16 de Levítico y Números.

Lv 16:11-16	**Nm 16:41-40(17:6-15).**
a) Sumo sacerdote Aarón.	a) Sumo sacerdote Aarón.
b) Sacrificio por el pecado en favor del sacerdocio, del pueblo y del santuario	b) Muerte de los culpables.
c) Incensario con carbones del altar.	c) Incensario con carbones del altar.
d) Manifestación de la gloria de Dios en el interior del santuario (lugares santo y santísimo), velada por la nube del incienso (v.2,12).	d) Manifestación de la gloria de Dios en el exterior del santuario (v.46-47); velada luego por el incienso (v.47-48).
e) Medio expiatorio: los sacrificios rituales.	e) Medio expiatorio: los holocaustos continuos y/o la muerte de los culpables.
f) Expiación por el sacerdocio (v.33), por el pueblo (v.14,30,33) y por el santuario (v.16,33).	f) Expiación por el pueblo (v.46-47).

Como resultado del juicio que consumió a los rebeldes, se dio una prueba más de la importancia de cumplir con todo lo relacionado con el ministerio Aarónico (Nm 17). La única vara que floreció delante de Dios fue la que representaba al sacerdocio levítico. Terriblemente apesadumbrado aún, el pueblo se sintió perdido por ia experiencia pasada. Comprendieron finalmente que "cualquiera que se acercase al tabernáculo de Yahvé," moriría como murieron los 250 príncipes y los 14.700 de entre el pueblo que vinieron para apedrear a los principales ministros del santuario (Nm 17:12-13[27-28]).

Aquí se destaca de nuevo el valor del ministerio sacerdotal. El pueblo no podía acercarse al santuario sin un substituto inocente, y sin la ministración de Aarón y sus hijos (Nm 18:7-10), so pena de muerte (v.5,cf.v.22-23). La solución divina para evitar la muerte era el sacerdocio levítico: "Tú y tus hijos (de Aarón) llevaréis el pecado del santuario" (Nm 18:1). ¿Cómo? Mediante el sistema de sacrificios y la comida ritual. De esta forma, la responsabilidad del pecado era pasada del pueblo al sacerdocio (Lv 10:17), y éste comparecía por él delante de Dios.

La pregunta levantada en Nm 17:12-13[27-28]): "¿acabaremos por perecer todos?," tenía como antecedente directo los relatos de aproximación ilícita al santuario (Nm 16:16-19; cf.v.42[17:7j), y la mortalidad consiguiente (v.32,45-49[17:10-15j). El Día de la Expiación en Lv 16 tenía un antecedente de muerte semejante, ligado no obstante más directamente con el ministerio sacerdotal (Lv 16:1). La solución divina prescripta tanto en Nm 18 como en Lv 16, evitaba la

pena capital como resultado de la infidelidad del pueblo (Nm 16; 17:12-13) o del sacerdocio (Lv 16:2,13).

El Día de la Expiación tenía también como antecedente indirecto, la posibilidad de morir por contaminar el santuario cuando se rechazaban los sacrificios estipulados en la ley para la purificación personal (Lv 15:31). Aunque no se establece la pena de muerte en Lv 16, los otros pasajes relativos al Día de la Expiación en el libro de Levítico, muestran que si se despreciaba el ministerio de purificación del santuario y del pueblo en este día, el pecador sería destruido (Lv 23:29-30). El Día de la Expiación era, pues, un día de gracia final para el pueblo arrepentido (Lv 16:30), pero de condenación para ei rebelde (Lv 23:27-30).

Conclusión y proyecciones pro fóticas adicionales.

Nadie podía acercarse al santuario sin preparativos especiales. Estos preparativos eran mucho más definidos en relación con la entrada del sumo sacerdote al lugar santísimo. A menos que el pecador se presentase con un sacrificio substitutivo en expiación por su pecado, su presencia en el santuario había de ser pagada en principio con su muerte.

La gloria de Dios podía ser vista por el pueblo en su inauguración, o por el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, gracias al ritual previo de sacrificios. Si esta gloria divina se manifestaba en actos de rebelión, la muerte era el resultado. Ya sea mediante el sacrificio y el rito del incienso, o mediante la pena de muerte de los rebeldes, la justicia y la santidad divinas eran magnificadas.

Los pasajes que relacionan la santificación divina con la justicia de Dios abundan en la Biblia. Los términos *qadós,* "santidad;" *kebód,* "gloria," *halal,* "honor, "alabanza," *sadaq,* "justicia," etc., están íntimamente asociados en la Biblia (Is 5:16; 42:8[9]; 48:11; 61;11,etc). Los pecados del pueblo de Dios especialmente, y el de las naciones también,224 comprometen tarde o temprano el honor divino, y el juicio que vindica a los santos y condena a los rebeldes, es hecho para exaltar la santidad de Dios así profanada (Is 5:16; 61:8-11, etc).225

En el propósito divino, la gloria y la santidad de Yahvé debían cubrir no sólo el santuario, sino toda la tierra226 (Nm 14:21; is 6:3; véase Gn 12:3). Por esto su honor delante de las naciones ante las cuales se había manifestado (Nm

224 E_n Amos, por ejemplo, el libro comienza con toda una serie de juicios que el profeta anuncia para todas las naciones de alrededor, sin excluir a su pueblo (Am 1-2). Si primero anuncia el juicio de las naciones paganas de alrededor, que no poseen ia ley de Dios revelada como Israel y Judá, es para resaltar la mayor responsabilidad que tiene su pueblo por no haber sido mejores (cf.Am 2:4,7). Ese juicio es descripto como teniendo lugar en Sion (Jerusalén= Am 1:2), pues los pecados cometidos profanan el nombre de Dios (Am 2:7). En estos juicios se ve que la santidad de Dios está especialmente comprometida con su pueblo (Am 4:2; 6:8; cf.8:7).

225 Yahvé jura "por sí mismo" (Am 6:8; Is 45:23), es decir, por su honor, "por su santidad" (Am 4:2). Muestra "su brazo santo a los ojos de todas las naciones" (Is 52:10), y jura "por su diestra y por su brazo poderoso" hacer bien (Is 62:8-12) o mal (Am 4:2-3; cf.6:8), de acuerdo a los actos de los hombres.

226 T.FRIEDMAN, "Kedushah," en *EJX,* 866: "...la religión bíblica mira hacia la extensión universal del dominio de lo santo en el fin de los días, así como para abarcar la totalidad de cosas y personas. Véase SI 57:6; 72:19; Hab3:3.

14:13-23), también estaba en juego (Ez 36:13-28). Por el hecho de Identificar su nombre con Israel, su santidad y su honor estaban comprometidos con él. Si su pueblo no reflejaba sus atributos, su nombre era ultrajado en el mundo. Cuando su pueblo se arrepentía y Dios lo hacía regresar a su tierra, el nombre de Dios era santificado de nuevo entre las naciones (Ez 36:23-28; 39:21-29).

En el Nuevo Testamento se aprecian, en una perspectiva escatológica, imágenes semejantes a las del Pentateuco. El tema de la justicia divina, tan ultrajada por los pecados de los hombres, se destaca en especial cuando Dios libera definitivamente a su pueblo de los poderes de este mundo, y destruye a los malvados. "Y el templo se llenó de humo por la gloria de Dios, y por su poder, y nadie podía entrar en el templo hasta que se hubiesen cumplido las siete plagas de lós siete ángeles" (Ap 15:8).

La vindicación de la justicia de Dios es dada primero por la salvación de los santos (Ap 15:3-4), y luego por las plagas contra los rebeldes (Ap 16). Los redimidos que habían sido purificados por la sangre del Cordero inmolado, no son consumidos por el fuego divino (Ap 7:14-15; 22:14; cf.15:2). El poder inicuo que "se opone y se levanta contra todo lo que se llama Dios o es objeto de culto," será en cambio destruido por el resplandor de la venida del Señor (2 Ts 2:4-8). "Porque *si pecáremos voluntariamente* después de haber recibido el conocimiento de la verdad, *ya no queda más sacrificio por los pecados,* sino una horrenda expectación de juicio, y de *hervor de fuego que ha de devorar a los adversarios"* (Heb 10:26-31; cf.Is 66:15-16,24; Ap 20:9-10)227

Los tres grandes períodos en la expiación de Israel,

t-

Un cuadro que sintetiza los ritos de sacrificios por el pecado en el culto israelita, permitirá aclarar ahora algunos aspectos importantes. Al mismo tiempo ofrecerá las bases necesarias para corregir la comprensión de muchos cristianos que creen hoy que los ritos del Día de la Expiación se completaron con la muerte de Cristo. Los textos del Nuevo Testamento que aplican la tipología del sacrificio a la realidad del ministerio de Cristo en el santuario celestial, no dan, en efecto, lugar a una conclusión tal.228

227 EEDE WHITE, *DTG,* 82,83: "Para el pecado, dondequiera que se encuentre, nuestro Dios es fuego consumidor (Heb 12:29). En todos los que se sometan a su poder, el Espíritu de Dios consumirá el pecado. Pero si los hombres se aferran al pecado, llegan a identificarse con él. Entonces la gloria de Dios, que destruye el pecado, debe destruirlos a ellos también."

228 Por un análisis detallado de este aspecto, y del criterio limitado con el que se ha juzgado la expiación en el Antiguo Testamento desde una perspectiva cristiana, véase cap 7, 387-395.

SACRIFICIOS POR EL PECADO

Ritos	Animales	Destino del cuerpo	Destino de la sangre
Unauguraciones del santuario (Ex 29; Lv 8-9; Nm 7; 2 Cr 29:21,24; Esd 6:17; Ez 43:18 -27).	Toros	Quemado fuera del campamento. Grosura sobre el altar.	Puesta sobre el altar exterior y derramada al pie del altar: una vez cada día durante una semana. *Purificación del sacerdocio y del altar.*
	Machos cabríos	Comido por el sacerdocio (Lv 10:17) Grosura sobre el altar.	Puesta sobre el altar exterior y derramada al pie del altar: *purificación del pueblo.*
2.Durante el año (Lv 4:5-13; 6:18-23[25-30j; 7:1-6)	Toros	Quemado fuera del campamento. Grosura sobre el altar.	Asperjada siete veces hacia el velo; puesta sobre el altar interior, y derramada al pie del altar exterior. *Purificación del pueblo y del sacerdocio.*
	Machos cabríos	Comido por el sacerdocio Grosura sobre el altar.	Puesta sobre el altar exterior y derramada al pie del altar exterior. *Purificación del pueblo.*
3.Día de la Expiación. Ritual de conclusión (Lv 16)	Toro	Quemado fuera del campamento. Grosura sobre el altar.	Asperjada sobre el arca y los dos altares (siete veces en cada lugar). *Purificación del sacerdocio.*
	Macho cabrío	Quemado fuera del campamento. Grosura sobre el altar	Asperjada sobre el arca y los dos altares (siete veces en cada lugar). *Purificación del pueblo y del santuario.*

Este cuadro enseña que los únicos ritos de sangre que se efectuaban dentro de los lugares santos del santuario, eran los llevados a cabo durante el año en favor de los sacerdotes y del pueblo tomado en su totalidad, y los practicados al final del año en el Día de la Expiación. Los actos de inauguración o de restablecimiento del culto abrían las puertas hacia el interior del santuario, pero la sangre no era llevada aún allí.

El Día de la Expiación y la purificación del santuario.

En marcado contraste con los ritos inaugurales, las ceremonias del Día de la Expiación muesiran un movimiento que comienza en el altar exterior y se dirige hacia el interior del santuario (Lv 16:12-13). Con las aspersiones de sangre en el santuario, el desplazamiento es invertido desde los dos departamentos interiores hacia el altar exterior (Lv 16:14-19,20,33). Sólo los ritos inaugurales y los aspectos finales de los ritos del Día de la Expiación, purificaban el altar exterior del santuario. Los ritos del año muestran en cambio, que los únicos beneficiarios de los ritos de sangre de los sacrificios por el pecado eran los penitentes del sacerdocio y del pueblo.

Cuando el santuario era inaugurado, el altar exterior no era asperjado siete veces. Había, sin embargo, siete días de sacrificios, uno cada día, y en conexión con la consagración inaugural del sacerdocio, mediante lo cual se obtenía su expiación o purificación. En este caso puede verse que el término "expiación" no estaba restringido simplemente al rito de sangre, sino que envolvía toda una serie de actos y sacrificios que calificaban ai sacerdocio y dedicaban el complejo del santuario.

Durante el año, cada vez que la sangre era llevada al lugar santo, se la asperjaba allí siete veces. El perdón otorgado de esta manera al sacerdocio, y en ciertos casos a toda la congregación, era completo. El Día de la Expiación sólo vindicaba la inocencia del sacerdocio y del pueblo de tales pecados ya perdonados. *El hecho mismo de que nunca se practicaban ritos de sangre en los lugares interiores cuando se inauguraba o restablecía el culto luego de una apostasía, prueba que el Día de la Expiación consideraba sólo los pecados que habían sido transferidos al interior mediante el sacrificio durante el año.*

Cuando el sacerdote comía los sacrificios por los pecados del pueblo, no tenía necesidad de asperjar siete veces la sangre del sacrificio en el interior del santuario. Es interesante observar que en estos casos, la expiación no está declarada inmediatamente después del rito de sangre, sino luego de concluir la descripción de todo el ritual (Lv 4:26,31,35,etc). Esto se debe a que mediante la comida ritual, la responsabilidad de las faltas confesadas pasaban directamente al sacerdocio. Dios había declarado: "Tú y tus hijos...llevaréis el pecado en conexión con el santuario" (Nm 18:1). Esto es comprensible si se tiene en cuenta que el sacerdocio era una parte integral del santuario. Lo que afectaba al santuario, afectaba en principio también al sacerdocio.

Por ejemplo, la consagración inaugural de los sacerdotes purificaba al mismo tiempo el altar exterior (Ex 29:35-37; Lv 8:14-15). Se ungía además al sumo sacerdote cuando se ungía el santuario (Lv 8:10-12); su desacralización profanaba también ei templo (Lv 21:12). El pecado era pues transferido por medio del sacerdocio al lugar santo, lugar en donde comparecía durante el año para interceder por el pueblo delante de Dios. Aunque el pueblo era purificado y perdonado durante el año, debía esperar con fe y confianza en las promesas de Dios, hasta el Día de la Expiación para obtener su vindicación definitiva. Esto se debía a que el santuario había asumido sus culpas.

En el Día de la Expiación, el sumo sacerdote purificaba el sacerdocio del "pecado del santuario" (Nm 18:1a; 16:3,6,33) que ellos habían llevado.

Inmediatamente después del rito de sangre efectuado por ei sacerdocio, el sumo sacerdote tomaba la sangre del macho cabrío y purificaba el pueblo y el santuario de toda impureza y pecado que se encontraba allí.

Así como en los ritos de sangre inaugurales se purificaba al mismo tiempo el sacerdocio y el altar, así también en los ritos de sangre de clausura del Día de la Expiación se purificaba el sacerdocio y el santuario. Con esto se mostraba que el Día de la Expiación era visto como un día que concluía los ritos de sacrificios del año.

Que el Día de la Expiación era un rito final, se ve además en el número de aspersiones, y en el movimiento de tales aspersiones. En efecto, ésta era la única vez en que el lugar santísimo (Lv 16:15,20a), el lugar santo (v.16b,20b; cf.Ex 30:10) y el altar exterior (Lv 16:18b-19,20c), eran asperjados de sangre siete veces en cada lugar. El altar exterior era el último objeto del santuario a ser purificado de los pecados cometidos y confesados durante el año.229 De esta manera, el santuario era reconsagrado al mismo tiempo para el nuevo año ritual.

Con este cuadro en mente se está ahora en mejores condiciones de reconocer en el Nuevo Testamento, la aplicación tipológica más precisa que allí se hace. Especialmente en la Epístola a los Hebreos, se puede apreciar también un doble movimiento en la expiación, hacia adentro y hacia afuera de! santuario celestial, llevado a cabo por el ministerio de Cristo. Luego de haber hecho la purificación inaugural por su sacrificio en el atrio exterior, la tierra, Cristo se dirije a! interior del santuario celestial (Heb 1:3; 10:12; 8:1-2). Allí ministra los beneficios de su sacrificio expiatorio en favor del pueblo, en correspondencia con la obra de los sacerdotes terrenales en el primer departamento (Heb 2:17-18; 7:25). Finalmente, después de purificar el santuario celestial en la segunda fase de su ministerio que corresponde a la obra del sumo sacerdote en el segundo departamento (Heb 9:23), aparecerá "sin relación con el pecado" para vindicar y salvar a su pueblo que lo espera en el exterior (Heb 9:28).230

Conclusión

Una de las razones básicas por las cuales los autores modernos tienen dificultad para entender el sistema de sacrificio israelita, se da en que lo analizan con la lógica occidental. Pero el culto levítico puede ser apreciado únicamente cuando se reconoce la presencia de modelos de pensamiento oriental. En este caso, el sistema del santuario presenta un concepto paradójico, en donde la sangre del sacrificio por el pecado era considerada como teniendo simultáneamente una función de contaminación y purificación.

Esta paradoja no era arbitraria, sino que estaba regida por un principio de intercambio substitucional. A través de la manipulación de la sangre de tales sacrificios, los pecados y las impurezas eran quitadas del penitente, y transferidas al santuario, contaminándolo de esta forma legalmente. Pero al

229 por detalles, véase análisis exegético de Lv 16:19 en cap 1.
230 Por detalles, véase cap 7, 389.

mismo tiempo, ¡a función de expiación y purificación de la sangre del sacrificio era dirigida hacia el penitente, y de esta forma era perdonado y purificado. Así, puede decirse que durante el año el pecado era perdonado y quitado del pecador, pero no anulado. Debía permanecer registrado por la sangre del sacrificio hasta que venía a juicio, y entonces se lo borraba o erradicaba del santuario.231

El Día de la Expiación trataba tanto con pecados perdonados como no perdonados. Sin embargo, ambas clases de pecados no estaban incluidas en la purificación del santuario descripta en Lv 16. Varios análisis, hechos desde varios ángulos, confirman claramente el hecho de que los ritos del Día de la Expiación tenían el propósito de purificar el santuario solamente de los pecados perdonados anteriormente. La suerte de los rebeldes que no se arrepentían ni siquiera en este día, es discutida en un capítulo posterior (Lv 23). Tales personas eran cortadas de la congregación de Israel.

Puede ser dicho, por consiguiente, que los pecados que Dios no asumía por no haber sido transferidos a! santuario por el sacrificio, recaían sobre el culpable para su perdición eterna. Los pecados que Dios había aceptado llevar sobre Sí en la figura del santuario, debido ai hecho de que habían sido transferidos en penitencia al santuario durante el año, y en virtud del pago efectuado por el sacrificio, caían ahora en el Día de la Expiación sobre su primera causa: Azazel, el originador e instigador del pecado. Todas las acusaciones que el Diablo había levantado en contra de Dios y de su pueblo, recaían sobre él para su condenación. En efecto, no quedaba en ese momento ningún otro responsable de los pecados de un pueblo totalmente perdonado y purificado. Su expulsión de la comunidad de los elegidos -sea en símbolo o en realidad- era y será justificada completamente.

En muchos pasajes escatoiógicos, en ambos testamentos, la justicia de Dios es vindicada como en el Día de la Expiación, ya sea por el perdón del penitente como por la condenación a muerte del culpable.232 Sin embargo, nunca se dice que el santuario era purificado por la pena de muerte de los rebeldes. Esto se debe a que el santuario no asumía los pecados no confesados, porque negaban el valor del sacrificio para redimir al hombre. El carácter vindicativo de la pena de muerte de los rebeldes en relación con el santuario, aunque puede ser inferido, es indirecto, y tenía el propósito de no confundir el significado básico de los ritos de purificación del Día de la Expiación. Mediante tales ritos no se purificaba el santuario de los pecados que merecían ia pena de muerte.233

231 E.G.DE WHITE, *Patriarcas y Profetas* (PP), 371: "Aunque la sangre de Cristo habría de librar al pecador arrepentido de la condenación de la ley, no había de anular el pecado; éste queda registrado en el santuario hasta la expiación final; así en el símbolo, la sangre de la víctima quitaba el pecado del arrepentido, pero quedaba en el santuario hasta el Día de la Expiación." R.K.HARRISON, 174, considera que la entrada al lugar santísimo es el "momento climático que representa al juicio en ei tribunal de Cristo, y cita Rm 14:10 para confirmar su conclusión.

232 Esto se verá más específicamente en los capítulos 5-8-

233 Este punto será importante retener para comprender luego el significado de la purificación o vindicación del santuario en la profecía de Dn 8:14. Véase cap 6, 325-326.

EXCURSUS3

EL PRESUMIDO CONTAGIO DE LA SANTIDAD

Muchos autores modernos interpretan algunos pasajes del Antiguo Testamento referentes a la santidad, como índices claros de una creencia antigua según la cual la santidad sería contagiosa."l Sin embargo, las evidencias presentadas en este sentido no son muy claras.

En primer lugar, la palabra *contagio* no aparece nunca empleada en la Biblia en relación con la santidad. Se trata simplemente de una interpretación que sugiere que la persona o el objeto que toca algo sagrado, recibe automáticamente la santidad. Esencialmente, esta interpretación se basa en cuatro pasajes del Pentateuco (Ex 29:37; 30:26-29; Lv 6:11,20[18,27]).2 Un estudio cuidadoso de tales pasajes, sin embargo, no permite extraer semejante conclusión. En efecto, las personas u objetos que tocaban algo santísimo en el santuario no se volvían automáticamente santas según estos pasajes.

El significado de la forma verbal *yiqSdas.*

Con el propósito de fortalecer la idea de! contagio de la santidad, se ha intentado dar un rendimiento sistemático a la forma verbal Qal de *yiqedas,* por "llegará a ser santo," o "se volverá santo."3 Esta es la forma verbal usada en ios cuatro textos considerados claves ya mencionados. Pero el rendimiento del verbo en estos pasajes es más bien: "será santificado," y esto no expresa un *estado adjetivo de santidad*, sino una *acción previa* de purificación o santificación que se exige para estar en condiciones de aproximarse a ¡os objetos especialmente consagrados a Dios.4

Por ejemplo, en Ex 29:21, en donde aparece esta forma verbal, se indican los ritos de santificación requeridos a los sacerdotes como un requisito previo para poder ministrar en el santuario, y entrar de esta manera en contacto con los objetos santísimos. La acción verbal: "será santificado," es en este caso una referencia indiscutible a tales ritos. Así también, los cuatro pasajes claves aludidos más arriba indican la necesidad de santificar con antelación a las personas u objetos que entrarán en contacto con lo especialmente sagrado.5

Por otro lado, la puntuación masoreta que determina en muchos casos la forma verbal, es también discutible. Esta puntuación que determina las vocales del texto originalmente consonantal, fue establecida en los S.VII-IX DC, para

1 B.BAENTSCH, 386; R.DE VAUX, 354; M.NOTH, 46; J.R.PORTER, 131; M.HARAN, 176-177 (véase también p.172, n.50, del mismo autor); J.MILGROM, "Sancta contagion and altar/city asylum," en *Supp.to* 1/732(1981), 278-310.

2 J.MILGROM, "Sancta Contagion...," 278.

3 *Ibid,* 280-281.

4 Así lo comprendieron los *Targums,* la versión griega de los LXX, y la mayoría de los intérpretes judíos de la Edad Media, cf.*ibid.*

5 De esto se deduce que el contagio del método de interpretación crítico-histórico-germánico que Milgrom revela en el resto de su trabajo (véase la confesión misma de Milgrom, *ibid,* 283), que ya se mostraba altamente conjetural, pierde todo punto de referencia.

facilitar la lectura de la Biblia, y es en muchos casos cuestionable.6 Esto hace que el contexto juegue un papel muy importante en la determinación del sentido de la palabra empleada, y no simplemente un molde rígido de traducción. En la forma actual, al menos, el rendimiento de *yiq^{e}das,* "será santificado," es gramaticalmente neutral, y sólo el contexto puede determinar si se trata de una acción previa al contacto de lo sagrado, o de una consecuencia del contacto.?

Dos posibilidades.

En lugar de especular sobre si el contagio de la santidad se refiere a cosas o personas, o a diferentes tradiciones que se reflejarían en el texto sobre este punto, será útil analizar brevemente las dos posibilidades básicas. Si la expresión debe ser traducida por "será santificado," reflejaría una acción o pre-requisito de santificación previa, o, contrariamente, un requisito de santificación posterior. En ninguno de los casos se trataría de un contagio automático de la santidad.

¿Qué contextos pueden evocarse en este sentido?. En el primer caso, puede aducirse que para poder ministrar sobre el altar y en ei interior del santuario, los sacerdotes debían santificarse con antelación mediante un lavamiento de manos y pies (Ex 30:20-21; 40:31-32; cf.Ex 29:37; 30:26-29). Una santificación semejante se exigía al pueblo para no provocar la ira de Dios en ocasiones especiales (Ex 19:10-11,22, etc; véase Lv 11:40,44-45; 22:6), y para acercarse al sacrificio (1 Sm 16:5). Si se exigía la santificación del pueblo para los sacrificios santos en los cuales podía participar, ¿cuánto más no se exigiría a los sacerdotes para participar de los sacrificios santísimos? (cf.Lv 6:10-11,17-20[17-18,25-27]).

En el segundo caso, se trataría de la exigencia de una santificación de los objetos ya consagrados, por entrar en contacto con el altar y con los sacrificios santísimos. La indicación de Ex 29:37 acerca de lo que entra en contacto con el altar, es dada justo después de su santificación mediante el rito de sangre del sacrificio por el pecado, que se efectuaba durante siete días (cf.v.36). Siendo que durante el año también, la sangre de los sacrificios era puesta sobre los cuernos del altar, y rociada sobre su base (Lv 8:15; 4:7,18,25,30,34; 5:9), es normal que se repita la indicación dada en relación con esta clase de sacrificios, de santificar o destruir, según fuese el caso, todo lo que entrase en contacto con ellos en el templo (Lv 6:20-21 [27-28]). Como ya se vio, esta indicación no se debe a que lo contactado se infecta con santidad, sino a que se contamina con la impureza del pecado que había sido transferida a estos sacrificios.

6 Es interesante observar que J.MILGROM, quien en otros casos rechaza la puntuación masorética (véase cap 3, 170,n.134), curiosamente la adopta aquí como argumento decisivo en contra de la comprensión anterior de los *Targums* y de la traducción griega de los LXX, y aún de los intérpretes medievales.

7 Es interesante observar que en Lv 27:9,21, el texto hebreo usa la construcción *yiheyeh-qodes,* "será santo," o simplemente *qodes,* con el verbo "ser" tácito (v.23,28), para indicar el resultado de ciertos acontecimientos o consagraciones. En estos casos se destaca el estado más que la acción que conduce al estado de santidad.

Esta segunda opción, sin embargo, aunque es correcta en relación con el lavamiento exigido por el contacto casual con el sacrificio, no parece ser la interpretación adecuada a la exigencia de santificación dada en relación con todo lo que entra en contacto con los objetos santísimos, pues sobre algunos muebles del santuario no se rociaba la sangre, y sin embargo, la misma exigencia era indicada (cf.Ex 30:27,29). Además, el hecho de que la gloria de Dios descendió y consumió ios sacrificios, y penetró en los lugares interiores, hizo que estos muebles del santuario fuesen santificados de una manera sumamente especial (Ex 29:43-44). Algo semejante puede decirse en relación con el ungimiento de aceite de los muebles interiores.

Siguiendo con la idea de una santificación exigida luego del contacto, se ha pensado que lo que entraba en contacto indebido con lo sumamente santo, debía ser santificado o, según el sentido etimológico literal de la palabra *qadas,* "separado," con el propósito de matarlo, destruirlo o inutilizarlo, según fuere ser humano u objeto (Nm 4:15; 2 Sm 6:6-7). Contra este punto de vista se ha argumentado que la pena de muerte es indicada siempre por *mót* y *karat,* "poner a muerte" y "cortar," respectivamente, pero nunca por *qadas,* "santificar."8 No obstante, la razón por la cual aparece *qadas,* "santificar," y no los otros dos verbos, puede deberse justamente al hecho de que los cuatro pasajes claves mencionados no determinan si lo que tocará lo sumamente santo será una persona o un objeto. Si es un objeto, la idea de muerte, por ejemplo, no tendría sentido, y si es una persona, la idea de destrucción no calzaría tampoco.

Un uso de *yiqedas,* "será santificado," en relación con la pérdida o destrucción de algo material, aparece en Dt 22:9. Allí se indica la separación de una viña con el propósito de destruirla o perder su fruto. Así también los animales y aun los hombres consagrados a Yahvé como *herem,* "prohibición," "anatema" o "algo consagrado especialmente," a menudo en relación con ciertos enemigos vencidos en la guerra santa (cf.Nm 21:1-3), eran cosa santísima, y en lugar de rescatárselos, debían ser muertos (Lv 27:28-29). Entre las cosas consagradas *(herem)* se encontraban también las ofrendas santísimas, como el sacrificio por el pecado y la culpa (Ez 44:29; cf.Nm 18:8-10; Lv 6:18[25]; 7:1). Un descuido en su ritual, podía afectar sensiblemente al pueblo en su proceso de santificación (Ez 46:20). Véase un poco más adelante.

La santificación conferida por la gloria de ia presencia de Dios (Nm 16:35-38[16:35-17:3]).

Otro ejemplo utilizado a veces en favor del contagio de la santidad, es el de los incensarios de los rebeldes sobre los cuales se manifestó la gloria de la presencia divina. Moisés consideró que no debían ser usados para ningún propósito profano. Tampoco indicó un lavamiento de agua para *desinfectar* el metal de la santidad, ni tampoco su destrucción.

El hecho de que Dios no los hubiese destruido, le permite ver un propósito

8 J.MILGROM, 281.

preventivo para los hijos de Israel. El metal de los incensarios que fueron purificados con el fuego divino recubriría el altar en señal de advertencia en contra de todo intento de acercarse a las cosas sagradas, sin prestar la debida atención a los requerimientos de purificación o santificación previos que Dios exigía, y a las personas que Dios establecía.

Moisés no pensó dar a entender mediante esta declaración, que la santidad era contagiosa. La palabra contagio no es apropiada para describir la *separación o apartamiento* de ciertos objetos para un uso especial (Nm 16:38[17:3]), por el hecho de que Dios los *exime* o *separa* deliberadamente de la destrucción (Nm 16:37[17:2]), con el propósito de dejar testimonio en contra de todo intento de rebelión futura.

El uso de las ropas y de los sacrificios en Ez 44:19 y 46:20.

En Ez 44:19, según las versiones, se busca evitar de santificar al pueblo con las vestiduras sacerdotales. Esto tampoco atestigua de un contagio automático de la santidad de las ropas sacerdotales al pueblo. Las vestiduras sacerdotales no transferían santidad a los objetos que tocaban, según lo entendían todavía los sacerdotes en la época deHageo, por el hecho de llevar carne santificada (2:12). Según Ezequiel, los sacerdotes debían sacarse las ropas con las cuales entraron en el santuario, ya sea para no *apartar* al pueblo de sí mismos cuando se dirigían al lugar en donde éste se reunía, o para que ese contacto con lo sagrado no separase al pueblo de su vínculo con el santuario, llevándolo tarde o temprano a la destrucción y ai castigo.

Debe reconocerse que el uso del verbo "santificar" no es siempre el mismo. En Ez 46:20, por ejemplo, la noción positiva de santificar al pueblo no tiene sentido, pues equivaldría a decir que los sacrificios que sirven para su santificación, no deben exponerse cerca del pueblo para evitar que el pueblo sea santificado. Por el contrario, un uso vulgar de los sacrificios ofrecidos a Dios, según la ley, profanaría las ofrendas, y privaría al pueblo de la santidad conferida por ese medio, debido a que la transferencia del pecado del pueblo al santuario mediante estos medios rituales quedaría nula.

Veamos algunos ejemplos. Lv 22:15-16: "les harían llevar (al pueblo) la iniquidad del pecado." Lv 4:3: "si el sacerdote ungido comete una ofensa (pecado) para desgracia (culpa) del pueblo" (*le'asemat ha'am).*[9] Los sacerdotes debían velar por el buen mantenimiento del santuario y el buen uso de todas las ofrendas y sacrificios del pueblo, y un descuido de su deber acarrearía su ruina (Nm 18:1,7-11; cf.Os 4:6,8; 1 Sm 2:12-17).

Es interesante notar en este contexto, que los dos pasajes de Ezequiel mencionados están en la forma verbal Piel. En algunas ocasiones, esta forma verbal se caracteriza por tener "un sentido privativo."[10] De esta manera, *sores,* "raíz," se usa a veces en la forma verbal Piel *(seres)* con el sentido de

9 B.A.LEVINE, 131, quien da varios ejemplos bíblicos en donde *'asam,* "culpa," tiene el sentido de "ruina."

10 J.P.LETTINGA, *Grammaire de l'Hébreu Biblique* (E.J.Brill, Leiden, 1980), 84.

"desenraizar" o "desarraigar" (Jb 31:8; Si 52:7[6]); *dasan,* "engrasar," "engordar," se usa a veces en Piei con el sentido de "desengrasar" o "quitar ceniza grasosa" (Ex 27:3; Nm 4:13);11 *hata't*, "pecado," "ofensa," tiene en Piel *(hitte)* el sentido de "purificar."12

Bajo este contexto, el uso en Ezequiel de la raíz *qodeí*, "santo," en la forma verbal Piel, adquiere sentido, y entra dentro del contexto levítico recién considerado. Ni las vestiduras simbólicas de los sacerdotes, ni las ofrendas y sacrificios santísimos que ofreció el pueblo, deben exponerse a un uso vulgar y profano, para no *privar* al pueblo de la santidad adquirida justamente por el ministerio sacerdotal. 13 Un descuido semejante impediría que los israelitas se mantuviesen como un pueblo santo y separado del mundo, y cumpliesen de esta forma el propósito por el cual Dios los había llamado (Dt 7:6; Lv 11:44).

Este sentido privativo de la raíz *qadas* en su forma verbal Piel, es confirmado nuevamente en Dt 22:9 (puntualizada incorrectamente por los masoretas en la forma verbal Qal), en donde ha menudo ha sido adecuadamente traducida por "perder" o "destruir," en lugar de "santificar." El texto dice: "no sembrarás tu viña de dos semillas, no sea que se *pierda* todo (otras versiones= "...que sea *santificado* todo"), la semilla que habrás sembrado y el fruto de la viña."

Conclusión.

Ningún pasaje bíblico supone un contagio automático de la santidad. Los cuatro pasajes considerados claves en este sentido (Ex 29:37; 30:26-29; Lv 6:11,20[18,27]), indican un acto de santificación previo al contacto con los objetos santísimos del santuario y de los sacrificios, o a lo sumo, una separación con la idea de destruir o matar lo que entró en contacto indebido con lo sagrado. Las evidencias bíblicas dan lugar a adoptar cualquiera de ambas interpretaciones, aunque la primera, en el sentido de una santificación previa exigida, parece la más adecuada en los textos aludidos.

11 Cf.W.L.HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the Oíd Testament* (Grand Rapids, Michigan, 1985), 75.

12 Véase cap 3, 170,n.134.

13 La traducción propuesta sería en Ez 44:9: "...para no privar de santidad al pueblo con sus vestiduras;" y en Ez 46:20: "...privando así de santidad al pueblo," o "...para no privar de santidad al pueblo."

EXCURSUS4

PRINCIPIOS TEOLOGICOS Y MORALES DE LA PENA DE MUERTE"!

En nuestra época, la pena de muerte es objeto de múltiples discusiones. En este campo, la mentalidad oriental y occidental se oponen de nuevo. La crisis de valores por las que atraviesa nuestra civilización, y la falta de autoridad moral necesaria para su solución, son razones que impiden a los hombres llegar a un acuerdo sobre este punto.

En ¡o que respecta a las leyes bíblicas, varios problemas de base se levantan para los que creen que Dios es el autor de las leyes de la Biblia, y por consiguiente, de la pena de muerte. Su estudio puede conducirnos a una comprensión más profunda del misterio de la vida y de ia naturaleza real de la muerte. Teniendo en cuenta la interrelación de los problemas levantados, será útil dar una consideración de conjunto a los aspectos éticos y teológicos comprendidos en este tema, sin dar respuesta inmediata y sistemática a cada interrogante.

He aquí los puntos fundamentales sobre los cuales será útil detenerse:

1. ¿Contradice la pena de muerte el sexto mandamiento?
2. ¿Puede la divinidad justificar los medios empleados para este fin?
3. Si era necesario destruir a los malos en ciertas ocasiones, ¿por qué no debía hacerlo Dios mismo?
4. ¿Introdujo el Nuevo Testamento una nueva concepción de la pena de muerte?
5. La guerra y la aniquilación del enemigo.
6. Los pecados dignos de muerte (pecados "a mano alzada") y el perdón de David.
7. La condenación a muerte y la posibilidad de arrepentirse.
8. ¿Porqué las leyes divinas no fueron siempre aplicadas?
9. El fin de la teocracia y el cumplimiento ulterior de estas leyes.
10. El lugar de estas leyes en la escatología bíblica.
11. Problemas relativos a los juicios diferidos y adelantados de Dios.
12. Valor de los eventos pasados para nuestra época.

Tomemos primero en consideración algunas reacciones sobre la intervención o no intervención divina. En relación con las guerras actuales, por ejemplo, muchos se indignan porque, según su opinión, Dios no interviene haciendo justicia. Para tales personas, o Dios no existe, o es el dios más malo que se pueda concebir. En el otro extremo, numerosos cristianos niegan las intervenciones divinas del Antiguo Testamento, porque no pueden aceptar la idea de que Dios se manifieste de una manera tan terrible y tan dramática.

1 Adaptación de un artículo que envié a una revista para ministros de la Iglesia Adventista en la División Sud-europea, "'Toute l'assemblée le lapidera' (Nm 15:35)," *Servir* (Janvier-Marz 1980), 22-29.

Frente a estas tomas de posición, ¿no se corre el riesgo de concebir un Dios tan idealizado, que no pueda hacer frente al problema real del pecado y de la vida? Por un lado, hay indignación cuando Dios parece no intervenir en los casos tan comunes de calamadidad humana; por otro lado, se reacciona contra la manera en que interviene. ¿Cómo, en estas condiciones, puede esperarse que el Creador resuelva el problema del pecado? "Pero agradezcamos eternamente porque el hombre impulsivo y mudable, con todo su alarde de benevolencia, no es e! que dispone los acontecimientos ni quien los controla. 'Las compasiones de los inicuos son crueles' (Prov 12:10 ,VM)" *(MS,* II, 385-386).

1. Desde la entrada del pecado en el mundo, toda la humanidad está sometida a la pena de muerte (Gn 2:17; 3:19; cf.Rm 5:12; 6:23; 3:23).

Sin embargo, Dios puede adelantar o retardar la ejecución de su juicio. En el Antiguo Testamento, el evangelio de la gracia divina era predicado por intermedio de los sacrificios ofrecidos sobre el altar de los patriarcas primeramente, y luego por el ritual del santuario. La gracia de Dios no hacía inútil su justicia, sino que desviaba hacia una víctima expiatoria el juicio destinado al hombre.

Además, esta misma gracia tenía sus límites. No intervenía cuando el pecado era cometido "a mano alzada", en forma desembozada contra la voluntad de Dios. Estos pecados imperdonables podían ser mucho mejor definidos en una época en la cual Dios se revelaba concretamente a través de la nube que se posaba sobre el santuario. Quien pecaba en estas condiciones, debía llevar "su iniquidad" para su propia condena (Nm 15:30-31). Su culpa recaía sobre su propia cabeza (Lv 24:14).

El Nuevo Testamento presenta el problema de una manera semejante (Heb 10:26; 6:4-6; 2 P 2:20; Mt 12:31; 1 Jn 5:16, etc). Sin embargo, la obra del Espíritu Santo en el corazón del pecador para llevarlo ai arrepentimiento, no puede ser siempre circunscripta a reglas rígidas. En casos especiales, como el de David (pecado voluntario y premeditado), Dios perdona al culpable sinceramente arrepentido (Si 51), aunque su falta lo hace digno de muerte (2 Sm 12:5,7)2

David corría el riesgo de que su sacrificio no fuese aceptado debido a la naturaleza de su pecado (cf.SI 51:16[18]). El no teme el rechazo de su ofrenda por el sacerdote oficiante, sino el rechazo de Dios, porque la ley establecía claramente que el sacerdote cumplía con los ritos expiatorios, pero no recibía confesiones ni otorgaba el perdón. Esto era algo que le competía únicamente a

2 Esto se debe a que la institución de la monarquía cambió la situación. Los pecados intencionales podían ser perdonados, según la ley, cuando el pecador se arrepentía de corazón, sin que hubiese medios para descubrirlo o para prenderlo y castigarlo. Véase p. 155-156. David, siendo rey y poseyendo poder para mantenerse en la rebelión como muchos de sus sucesores más tarde, sin que nadie se atreviese en principio, a atentar contra su vida, no se endureció más en su pecado, sino que se arrepintió y se sometió a la voluntad de Dios.

Dios (Lv 4:20,26,31,etc).3 Sin embargo, David sabía que en su misericordia, Dios no rechazaría un corazón quebrantado y contrito (Sl 51:17[19]).

Mientras el hombre puede arrepentirse y ser tocado por el espíritu, hay posibilidad de perdón y de restauración. Dios considera entonces su pecado como involuntario -y esto, aunque merezca la muerte,- y le permite al transgresor presentar una víctima expiatoria en su favor. Sin embargo, comprendiendo la gravedad de su falta, David se da cuenta del peligro que corría de perder definitivamente el don del Espíritu (v.10-12[12-14]) y la vida eterna (cf. S119:14).

II. La tensión entre la justicia y la misericordia.

Esta tensión acarrea a menudo una mala interpretación sobre la naturaleza del carácter divino, y se debe a una apreciación parcial de los atributos de Dios. De esta forma, la tendencia común es de ver solamente la justicia de Dios en el Antiguo Testamento y, en sentido inverso, sólo su amor en el Nuevo Testamento. Para prevenir este tipo de error que consiste en separar el amor de la justicia de Dios, Jeremías y otros profetas dejaron oir sus advertencias (Jr 9:23-24; Ex 34:6-7; Heb 10:28-31, etc). Esta verdad no fue anulada por Cristo. La tierra no quedó obscura porque "Dios es un Dios de justicia y terrible majestad," sino "porque se comprendió mal a Dios."[4]

Respuesta destinada a completar una visión parcial de los juicios de Dios (Ez 33:10-11).

Dios quiere que el hombre viva. Eso expresa enfáticamente el sexto mandamiento.5 Pero esto no significa que el mal será eternizado. El Todo Poderoso no cohabita con el pecado. Las condenaciones a muerte del pasado demuestran que extirpará el mal, de lo contrario la subsistencia del mal provocaría un caos eterno, incompatible con los propósitos divinos. Es pues, por principio, que el Creador erradicará el pecado y el mal del universo.

Respuesta destinada a completar una visión parcial del amor divino (Is 26:9-10).

"¿Perseveraremos en ei pecado para que la agracia abunde? En ninguna manera" (Rm 6:1-2). El amor de Dios y su gracia no dejan nunca el campo libre a la incredulidad religiosa. La misericordia divina no está divorciada de su justicia. Su justicia fue satisfecha en Cristo, quien sufrió la pena de muerte en lugar del pecador. Pero esta liberación es más profunda aun. Nos salva no

3 Véase p.160.
4 *DTG,* 13.
5 En Ex 20:13 se usa el verbo *rasah,* "matar," "asesinar," que aparece mayormente en contextos de asesinato (Nm 35:6,11,12,16-19,21,25-28,30,etc), y se diferencia en este sentido del término *mót yümat,* "poner a muerte," "morirá," que se usa para describir el castigo que debe infligirse a los transgresores, y que no acarrea culpa sobre los verdugos (Ex 21:12,14-17, etc).

solamente de la muerte, sino también de! poder del pecado. En consecuencia, el amor de Dios, que incluye también su justicia, no salvará al hombre jamás *en* el pecado, sino *del* pecado. La infidelidad religiosa resultante de una visión parcial del amor divino, es un pacto con la muerte que será destruido por el Señor (Is 28:15,17-18).

Un problema inevitable se levanta entonces: ¿cuándo debe aplicarse la justicia y cuándo la misericordia? ¿Puede pronunciarse el hombre en algo tan capital sin equivocarse? ¿Conoce los móbiles del corazón humano con exactitud? ¿Ve el fin desde el principio? A veces los jueces de Israel eran llamados *Elohím* (Sl 82:1,6). Una de las razones de este sobrenombre puede ser percibida por el hecho de que un juicio que pone en juego la vida y la muerte, requiere una sabiduría sobrenatural. La tensión (oposición aparente) entre el amor y la justicia encontraba su solución en Dios, y la obra del juicio era entonces de naturaleza divina.

Es por esta razón que los que debían ejercer la justicia no podían prescindir de consultar constantemente al Señor. En relación con la pena capital, éste era un principio firmemente establecido (Lv 24:12; Nm 15:34; Js 7:23). La forma de esta consulta podía variar según las circunstancias (*Urim* y *Tumim,* profetas, etc), pero las sentencias debían ser ejecutadas porque Yahvé era ei verdadero Rey de Israel, y en principio, su respuesta era precisa (Je 20:13,23,27,28).

III. Dios puede adelantar o diferir sus juicios.

Problemas de jucios diferidos (Ecl 8:11; Is 26:10).

A menudo el hombre se indigna cuando los juicios se demoran. Tal fue la reacción de Juan y de Jacobo cuando los samaritanos rehusaron recibir a Cristo (Le 9:54). Los fariseos querían también lapidar a la mujer adúltera, cuando Jesús podía aún ver algo rescatable por su gracia. Este es el mismo problema que toda institución cristiana -escuela, fábrica, conferencia, etc.- debe enfrentar en el ejercicio de la disciplina. Esta situación delicada puede presentarse también en la iglesia cuando un miembro cae en ei pecado. ¿Cuándo debe aplicarse ia disciplina? ¿Cuándo debe procederse con paciencia y tolerancia?

La indecisión puede acarrear consecuencias mucho más graves que una toma de posición firme. Por ejemplo, si el hombre rehusa esta misión de censor, la intervención divina que seguirá será aún más severa. La condenación alcanzará no solamente al culpable inicial, sino también a aquellos que, cediendo a su influencia, habrán hecho lo mismo (Lv 20:2-5). "La historia de los antediluvianos demuestra que una larga vida no es una bendición para el pecador; la gran paciencia de Dios no los movió a dejar la iniquidad. Cuanto más tiempo vivían los hombres, tanto más corruptos se tornaban"(PP, 335). "Por obra de la misericordia de Dios sufrieron miles de personas para evitar la necesidad de castigar a millones. Para salvar a muchos había que castigar a los pocos *"(ibid).*

Pero, ¿acaso el fin justifica ios medios? Hay que admitir que entre las manos

del hombre, un principio semejante es muy peligroso. Los tribunales de la Inquisición lo emplearon. Hegel y los gobiernos totalitarios contemporáneos que se inspiran en él, consideran que las partes deben ser sacrificadas al todo. Según los responsables, las ciudades de Hiroshima y Nagasaki fueron destruidas por la bomba atómica para evitar una catástrofe ulterior más extendida y mortífera aún. Fue por este mismo tipo de argumento que Jesús, el Hijo de Dios, fue condenado a muerte (Jn 11:50).6 En la lucha final, razones semejantes serán adelantadas: "se demandará con insistencia que no se tolere a los pocos que se oponen a una institución de la iglesia y a una ley del estado; pues vale más que esos pocos sufran y no que naciones enteras sean precipitadas a la confusión y anarquía"(CS, 673. Véase la dimensión escatológica de Ap 13:15).

Debe reconocerse que la aplicación de este principio, iibrado únicamente al juicio humano, entraña a menudo consecuencias crueles y sangrientas. Pero en las manos de Aquel que lee en cada individuo los móviles profundos del corazón, y que de manera precisa y en una perspectiva eterna conoce el fin desde el principio, es otra cosa. Este Amo divino es el Autor de la vida. Posee toda autoridad y competencia para obrar con el mejor interés para el género humano. Sólo Aquel que triunfará en su juicio (Cf.Rm 3:4; Sl 51:4[6]), y que será aclamado como justo por todo el universo (Ap 15:3-4; 19:1-2,etc), tiene el poder y la capacidad deseables para obrar así.

Problemas de juicios adelantados.

La respuesta clásica se encuentra en la parábola del buen grano y de la cizaña. Por querer arrancar demasiado temprano la cizaña, se corre el riesgo de arrancar también el buen grano. A veces es conveniente esperar el tiempo de la cosecha para que pueda apreciarse mejor el resultado, y por consiguiente, la necesidad del juicio. "Al perdonar la vida a Caín, Dios había demostrado al universo cuál sería el resultado si se permitiese que el pecado quedara impune" (PP, 335).

Las intervenciones de Dios en lo pasado, como por ejemplo la destrucción de las naciones cananeas, tuvieron el propósito de evitar que el mundo entero llegase a la crisis final de la humanidad demasiado pronto, cuando todavía era joven (PP, 525). Las guerras sin/en a menudo para abatir el orgullo humano, y aunque éste no fue el designio divino, sirvió de freno a través de los siglos para que la corrupción de la humanidad no llegase a su madurez antes del tiempo fijado (Mt 13:39; Ap 14:14-19; Jl 3:12-13,etc). La cosecha final y completa de los impíos se hará para el mundo entero cuando estas situaciones penosas que exigieron la intervención divina en la historia humana, sea la del mundo entero.

6 Es sorprendente constatar que el pueblo de Israel haya matado al Autor divino de estas leyes, acusándolo de blasfemia (Jn 10:33). Puede comprenderse que, bajo una perspectiva exclusivamente humana, Jesús merecía la muerte, porque él era un hombre (Lv 24:16; Jn 10:33; 19:5; 1 Tm 2:5). Unicamente por la iluminación divina otorgada por el Espíritu Santo, puede verse también en Jesús al verdadero Hijo de Dios (Mt 16:16-17).

Este será el momento en que todas las ideologías y todos los hombres que habrán rechazado de una manera u otra la gracia divina, serán sometidos al poder de Satanás representado por la bestia apocalíptica (Ap 13:3,12-17; 17:12-13; cf.Ap 12:9).

Esta es una de las razones por las que los evangelios declaran que Jesús no volverá hasta que el mundo entero no liegue a esta situación, la más desastrosa de su historia, en donde "todas las tribus de la tierra se lamentarán" (Mt 24:30). "Cuando brotan los impíos como la hierba, y florecen todos los que hacen iniquidad, es para ser destruidos eternamente" (Sl 92:7[8]).

El mal no será destruido para siempre hasta que llegue a una situación cumbre. Cuando Dios quite todo freno, permitiendo a ia humanidad obrar a su gusto, y al diablo alcanzar la cima de su obra funesta, el pecado se volverá objeto de excecración universal. La parte del universo leal podrá apreciar entonces hasta qué extremos puede llegarse, cuando los que pretenden seguir caminos propios en pugna con los principios que Dios estableció para el universo, toman el control. Dios vendrá a dar respuesta al clamor apocalíptico: "¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre en los que moran en la tierra?" (Ap 6:10). La calamidad será de tal envergadura que aun los ángeles de Dios aclamarán la justicia divina por su intervención, y lo alabarán en la ejecución de sus juicios (Ap 5:11-13; 16:5-6, etc).

IV. Si había que destruir a los rebeldes en ciertas ocasiones, ¿por qué Dios no lo haría él mismo?

Vale la pena tener en este respecto, varias consideraciones de orden general. Dios no propone estas ordenanzas para presentarlas delante del mundo como ideales (cf.Ez 20:25), sino para mostrar la realidad del juicio que espera a quienes rechacen su gracia y se pongan del lado de la rebelión.

La destrucción de los pueblos cananeos tuvo un carácter especial. No fueron guerras comunes, sino la manifestación directa del juicio divino, comparable con el juicio que provocó la destrucción del mundo antediluviano o de las ciudades de Sodoma y Gomorra. En el caso de los cananeos, sin embargo, el instrumento del juicio celestial fue un pueblo elegido por Yahvé.

Estas medidas punitivas no eran arbitrarias. El caso de Rahab en Jericó y del pueblo de Gabaón poco más tarde, como también la aceptación de Rut, muestran que antes de ejecutar sus juicios, Dios daba un margen de tiempo suficiente para que los que iban a ser condenados reflexionasen y se arrepintiesen. Aunque muchas ciudades que iban a ser destruidas, llegaron a un grado tal de corrupción que hicieron que todo estuviese indicado para destruirlas, hubiesen podido beneficiarse del perdón divino si hubieran lamentado sinceramente sus errores antes que fuese demasiado tarde. Un ejemplo típico es el de Nínive.

Aunque los israelitas debían obedecer estas órdenes terribles de Dios, la pasión humana que acompañó muchas veces la ejecución de las sentencias, no podía ser aprobada plenamente por Dios. Por ejemplo, la destrucción de la

familia de Acab por Jehú (2 R 10:11,17; 30:31; Os 1:4). Esta es también una de las razones por las que David no pudo construir el templo (1 Cr 22:7-11).

Condiciones que debían cumplir los israelitas para aplicar las órdenes de muerte.

a) Sensibilidad espiritual en acuerdo con la voluntad divina (Nm 25:13). Cuando el pueblo tenía una opinión contraria al veredicto celestial, debía prepararse espiritualmente para estar en condiciones de obedecer a las órdenes recibidas (Je 20:26).

b) No debían tener ninguna responsabilidad en el delito a estigmatizar. Los que tenían la carga de ejecutar el juicio debían estar libres de toda falta (Ex 32:26; Jn 8:6-7= interpretación de la ley por Jesús: "el que de vosotros esté sin pecado").

Razones por las cuales el Creador ordenó matar.

1. Para que el hombre, por el dolor que experimentaba, comprendiese que el Todopoderoso sufría también por la muerte de los culpables, toda vez que debía intervenir para castigar. Ej.: Je 21:2-3; Cf.Gn 22:12; Ez 33:11úp.7

2. Para que los sentimientos del pueblo se manifestasen claramente:
   a) del lado de Yahvé (Ex 32:26) y de la tribu que permaneció fiel.
   b) del lado de los rebeldes castigados (Nm 16:41 [17:6]).

3. Para probar la fe incondicional del pueblo en la Palabra de Dios (Js 14:11-12,14) y su fe frente al peligro de la guerra (Js 17:12-18).

4. Para castigar la infidelidad del pueblo (Je 2:20-23; 3:1-4).

5. Porque la cooperación divino-humana era necesaria para evitar la presunción, la fatuidad y una confianza excesiva en sí mismo de los israelitas. Este es el problema de los hijos demasiado mimados y consentidos. Ej.: la toma de Jericó fue seguida de la derrota de Hai (Js 7:3). Con respecto a la cooperación divino-humana, véase Js 10:11. Obedeciendo a Dios y siguiéndole en toda su obra, el pueblo era testigo, no sólo de las bendiciones de la fidelidad, sino también de las maldiciones acarreadas por la desobediencia.

6. Para que el hombre no perdiese la noción de la misericordia divina. Este riesgo humano se debe al hecho de que por naturaleza, le es difícil encontrar en alguno de sus semejantes un equilibrio real entre la justicia y la misericordia. Así, a menudo, los temores que los hombres habrían podido tener de Dios a causa de sus castigos, les venían del instrumento humano de la punición: de uno de ellos -¡un ser humano como ellos! Ej.: David prefería el castigo divino, sin intervención humana (1 Cr 21:13). Podía percibir la gracia divina como una atenuación a la pena que merecían sus actos.

7. Para que la mediación divina en los conflictos humanos se hiciera

7 *CS,* 685: "Puede juzgarse de cuán severa ha de ser la retribución que espera a los culpables, por la repugnancia que tiene el Señor para hacer justicia."

manifiesta. El hecho de que el Señor hubiese castigado a las naciones paganas por intermedio de su pueblo, no pudo evitar que Israel también fuese castigado por las naciones extranjeras cuando la protección celestial fue mal comprendida (Sl 78:34-39,56,62-64). Las guerras pueden también ser consideradas como actos *permitidos* por el Señor, sin que eso lo involucre necesariamente en las pasiones humanas que las motivan (cf.ls 10:5-7). De esta forma, Dios permitió y permite aún hoy a individuos, familias, pueblos y naciones, cosechar los frutos de sus actos. Bajo este ángulo, Dios puede ser considerado como el árbitro de los destinos humanos.

V. El papel de la iglesia referente a estas leyes en la nueva dispensación.

La teocracia cesó en Israel cuando el pueblo de la promesa rechazó al Hijo de Dios (Jn 19:15,21). La iglesia fué entonces liberada del poder civil (Jn 18:36; cf.Lc 12:14), y la aplicación de las leyes antiguas, según la enseñanza evangélica en relación con las comunidades cristianas, es espiritual (Mí 16:19; 18:18).

En relación con esto, puede preguntarse si hoy la iglesia de Cristo, que debe ser pura, sin participación en los pecados que debe condenar, aplica la disciplina que le ha sido recomendada (Mí 18:15-18; véase 1 Cr 5:1-5). Esfa misma preocupación hará a la iglesia más conciente de la responsabilidad que toma en ocasión de la preparación de un candidato para el reino de los cielos. "La influencia que más ha de temer la iglesia no es la de aquellos que se le oponen abiertamente, ni la de los incrédulos y blasfemadores, sino la de los cristianos profesos e inconsecuentes. Estos son los que impiden que bajen las bendiciones del Dios de Israel, y acarrean debilidad entre su pueblo" (PP, 531).

En nuestros días, las leyes civiles de las naciones conlribuyen a resíringir la ilegalidad, y debe respetárselas porque mantienen cierta forma de orden en el mundo (Rm 13:1-7). Pero Dios no prometió su acuerdo a todas las leyes de los diversos esíados y sislemas de gobierno. Al contrario, nos ha advertido que los poderes humanos reslablecerán ia pena de muerte en el mundo entero, en su intento de rebelarse en contra de los decretos divinos (Ap 13:15; 17:12-14). Hay confliclo con las ordenanzas humanas cuando se oponen a los mandamienlos de Dios. Esia es la razón por la cual Cristo, los apósfoles y millones de cristianos fieles, prefirieron la muerte anles que obedecer los decretos humanos que están en pugna conlra la volunlad divina.

Los ejemplos del pasado nos permiten ver y comprender las intervenciones celestiales aún eficaces en nuestra época, en medio de la lempestad de las pasiones humanas (1 Cor 10:6,11). La iglesia tiene la misión de advertir al mundo de su inminente destrucción y, lejos de tener vergüenza de estas leyes terribles que Dios confió en lo pasado a Israel, debe comprender que el evangelio permanece hoy como ayer, y como lo será mañana, un asunto de vida o muerte, según se lo obedezca o se lo rechace (Dl 30:19; Jn 5:24).

Es necesario comprender que la suerte de las naciones y de los impíos que

habrán rechazado constantemente los llamados de la misericordia celestial, no será más envidiable que la de los malvados que desobedecieron en el pasado (Heb 10:28-31 y Ap 14:9-11, en paralelo con Ap 13:15). Además, una responsabilidad acrecentada pesará sobre quienes, conociento todas estas cosas, no habrán hecho sonar la trompeta para advertir al pueblo (Ez 33:1-9; 3:16-21). Más aún, siendo dado que la impiedad y una falsa interpretación del amor de Dios han abierto anchas las compuertas del pecado, para que la iniquidad aniegue al mundo *(CS,* 642), la comprensión de una justicia tal debe corregir la irresponsabilidad de numerosos cristianos presumidos que piensan que el Señor puede comprender todo y tolerarlo.

Pero, -y felizmente hay todavía un *pero*- una predicación sobre el juicio divino que no menciona la gracia y la misericordia del Altísimo, sería simplemente diabólica. A la luz de los juicios pronunciados en el pasado, el amor de Dios adquiere un relieve acentuado, y ejerce sobre los hombres una atracción irresistible. ¿Merecemos realmente la muerte? ¿Tememos verdaderamente la muerte eterna?

Para todos los que se sientan alejados de Dios y condenados por él, hay una salida. La justicia divina fue tan inexorable, tan grande y terrible, que no ahorró ni siquiera la propia vida del Hijo de Dios. Jesús no fue perdonado por el pecado que llevaba en nuestro lugar. Por medio del juicio inflexible que el Padre infligió a su Hijo sobre la cruz, condenó definitivamente el pecado. Haciendo esto, declaró que le era imposible aceptar al pecado como tal. El entendimiento entre el Padre y el Hijo es el medio por excelencia jamás establecido para destruir la transgreción y el pecado. Se puede decir que Dios "mató" al pecado en la cruz. Esta solución evita que el mal no haga estragos por toda la eternidad. La gloria insondable de Aquel que es Amor destruyó para siempre la transgresión y sus consecuencias.

"¿Por qué moriréis?" -es el grito de dolor de Dios frente a la ejecución de sus juicios. No os dejéis perturbar por interpretar mal mis juicios. No seáis aplastados por la culpabilidad, al constatar el peso de vuestras rebeldías. No os preguntéis: "¿Cómo, pues, viviremos?" Pues Dios ha declarado que no desea "la muerte del impío, sino que se vuelva el impío de su camino, y que viva. Volveos, volveos de vuestros malos caminos; "¿por qué moriréis, oh casa de Israel?" (Ez 33:10-11).

En la Biblia hay dos preguntas incontestables que encuadran la alternativa que venimos de estudiar: la de la justicia y la de la misericordia. Dios mismo no puede responderlas. La primera es la siguiente: "¿cómo escaparemos nosotros," si descuidamos una salvación tan grande?" (Heb 2:3; véase 10:26-27). La otra pregunta nos revela lo bien fundado de nuestra esperanza: "El que no escatimó ni a su propio Hijo, sino que lo entregó por todos nosotros, ¿cómo no nos dará también con él todas las cosas?" (Rm 8:32).



CAPITULO IV

AZAZEL

Pocas palabras en ia Biblia han sido tan controvertidas a través de los siglos, como la palabra Azazel. Las razones que han motivado tanta discusión son de distinta naturaleza. En la base de tales discusiones se encuentran problemas de orden histórico, dogmático y metodológico.

Así, por ejemplo, hay que preguntarse si los hechos del Nuevo Testamento pueden servir para remontar el pasado y explicar el sentido original de un ritual mucho más antiguo, o si las relaciones tipológicas hechas por los intérpretes cristianos a lo largo de los siglos, deben ser corregidas por un estudio más detenido de los tipos del Antiguo Testamento.1 Por otro lado, ¿qué valor pueden atribuirse a los documentos literarios judíos extrabíblicos y a los informes que provienen de la historia de las religiones comparadas? ¿Pueden ser considerados decisivos tales documentos para una interpretación bíblica?^

Antes que nada, será necesario entrar en la discusión etimológica de la palabra Azazel. Esta discusión tiene ya su larga historia. Por consiguiente, será de valor considerar las causas históricas que motivaron tantas proposiciones diferentes, y ver en qué medida ellas se ajustan al contenido bíblico. También será útil comparar al final, el ritual de Lv 16 con otros rituales del mundo antiguo que se han considerado semejantes. Esto permitirá destacar las particularidades esenciales del ritual israelita, así como su mensaje.

Un autor cristiano no puede desinteresarse tampoco de las proyecciones que los tipos del Antiguo Testamento proyectan sobre el Nuevo. Sin embargo, esta correlación será incluida en el último capítulo, en donde se tratará la aplicación tipológica final del Día de la Expiación en el Nuevo Testamento, especialmente en el Apocalipsis.

I. Discusión etimológica de la palabra Azazel.

Aunque el término Azazel ha sido discutido fuertemente durante toda la historia del judaismo y del cristianismo, la mayor parte de los teólogos actuales considera que el término es el nombre de un ser sobrenatural opuéstp a Dios.3

1 L.SABOURIN, "Le bouc émissaire, figure du Christ?," en SE 11 (1959), 79.

2 D.P.WRIGHT, *The disposal ofimpurity in the priestly writings of the Bible with reference to similar phenomena in hittite and mesopotamian cultures* (Doctoral thesis, University of California, Berkeley, 1984), 21,250, etc.

3 S.AHITUV, "Azazel," en *EJ,* III, 1001-1002; M.ARZT, *Justice and Mercy...(*New York, 1963), 237; E.AUERBACH, "Neujahrs-und Versóhnungs-Fest in den Biblischen Quellen," en *VT 8* (1958), 343; I.BENZINGER, "Das Gesetz über den grossen Versóhnungstag," en *ZAW* 9 (1889), 86; A.BERTHOLET, *Leviticus* (Tübinaen, 1901), 54; H.CAZELLES, *Le Levitique,* en La Sainte Bible (Paris, 1958), 79; T.K.CHEYNE, 'The Date and Origin of the Ritual of the 'Scapegoaf," en *ZAW* 15

Sin embargo, algunos autores cristianos de marcada tendencia dogmática, han tratado de rechazar esta interpretación de diferentes maneras. Por ejemplo, como la mayoría de los Padres de la iglesia cristiana y de sus intérpretes a través de la historia, vieron en Azazel un símbolo de Cristo, algunos autores que reverencian esta tradición, reaccionan en contra de la idea de que Azazel sería un símbolo de Satanás.

La tendencia bastante generalizada de varios autores católicos, ha sido de aferrarse a la traducción de la Vulgata Latina, y de considerar entonces el término Azazel como indicando el nombre concreto del macho cabrío, o como un término abstracto indicando simplemente el papel del animal.4 Una última tentativa moderna, tal vez estéril, retoma una antigua interpretación rabínica que consideraba el término Azazel como el nombre de un lugar.5

Será necesario, pues, estudiar en detalle ahora, los fundamentos de estos diferentes enfoques. De esta forma, pocrán apreciarse mejor cuáles son los problemas reales que algunos autores tuvieron para recurrir a tantos argumentos, y el valor de los mismos. Este estudio permitirá no sólo llegar a una conclusión final aceptable sobre el problema, sino que también probará que la mayoría de las numerosas proposiciones en cuanto al significado de la palabra, carecen de fundamento. En otras palabras, el problema no estaría en una presumida ambigüedad del término, sino en la interpretación tendenciosa de

(1895), 155-156; A.DILLMANN, *Handbuch der Alttestamentlichen Theologie* (Leipzig, 1895), 335; R.DUSSAUD, *Les Origines Cananéennes du Sacrifice israéiite* (Paris, 1921), 198; W.EICHRODT, *Theologie des Alten Testaments*2 (Leipzig, 1935), 113; K.ELLIGER, *Leviticus* (Tübingon, 1966), 213; H.EWALD, *Die Alterthümer des Volkes Israel* (Gottingen, 1886), 479; G.FOHRER, *Geschichte der israelitischen Religión* (Berlin, 1969), 395; G.B.GRAY, *Sacrifice in the Oíd Testament...* (Oxford, 1925), 316; P.HEINISCH, *Theologie des Alten Testamentes* (Bonn, 1940), 109; K.HRUBY, "Le Yom Ha-kippurim ou Jour de l'Expiation," en *OS* 10 (1965), 170; S.H.HOCKE, "The Theory and Practice of Substitution," en *VT* 2 (1952), 9; A.IBAÑEZ ARANA, *El Levítico* (Vitoria, 1974), 139; P.VAN IMSCHOOT, *Theologie de l'AT* (Paris, 1956), II, 189-190; Y.KAUFMANN, *The Religión of Israel...*(London, 1960), 114; H.KAUPELS, *Die Dámonen im Alten Testament* (Augsburg, 1930), 2=124; C.F.KEIL, *Leviticus* (Leipzig, 1878), 116; E.KONIG, *Geschichte der Alttestamentlichen Religión* (Gütersloh, 1915), 193; E.LANGTON, *La Démonologie* (Paris, 1951), 55; G.W.MAC RAE, "Day of Atonement (Yom Kippur)," en *Catholic Encyclopaedia,* I, 1967, 1026; N.MICKLEM, "The Book of Leviticus," en *IB,* II, 77-78; C.R.NORTH, "Sacrifice," en *A Theological Word Book of the Bible* (London, 1950), 212; M.NOTH, *Leviticus* (Gottingen, 1978 (prim.ed., 1962), 107; W.NOWACK, *Lehrbuch der Hebräischen Archáologie* (Freiburg, 1894), 186, n.6; G.F.OEHLER, *Theologie des Alten Testaments* (Stuttgart, 1891), 248, 501, 715; C.VON ORELLI, "Day of Atonement," en *The New Schaff-Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, 1977), 356; J.D.PRINCE, "Scapegoat," en EfíEXI, 1974 (prim.ed., 1920), 221; T.H.ROBINSON, *A Hístory of Israel* (Oxford, I, 1932), 420; L.SABOURIN, "Le bouc émissaire, figure du Christ?," en *ScEc* 11 (1959), 49; *Idem, Sin, Redemption, and Sacrifice* (Rome, 1970), 272; H.SCHULTZ, *Alttestamentliche Theologie* (Gottingen, 1896), 283; R.SMEND, *Lehrbuch der Alttestamentliche Religionsgeschichte* (Freiburg, 1899), 454; H.P.SMITH, *Oíd Testament History* (Edinburgh, 1903), 405; B.STADE, *Biblische Theologie des Alten Testaments* (Tübingen, 1905), 188-189; H.TAWIL, "Azazel the Prince of the Steepe: A Comparative Study," en *ZAW*92 (1980), 58-59; R.DE VAUX, *Les Sacrifices de l'Ancien Testament* (Paris, 1964), 87; *Idem, Les Institutions de l'Ancien Testament(*Paris, 1967), 418; W.VOLCK, "Azazel," en *The New Schaff Herzog Encyclopaedia of Religious Knowledge* (Grand Rapids, I, 1977), 389; TH.C.VRIEZEN, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen* (Wageningen, 1956), 192; D.P.WRIGHT, 21,280; N.WYATT, Atonement Theology in Ugarit and Israel," en *UF*8 (1976), 429.

4 Algunos autores han dejado abierta la posibilidad a dos interpretaciones (Véase proposiciones B y C). Así, H.LESETRE, "Bouc Emissaire," en *DBV,* 1912, I, 1875; G.STANO, "Capro Emissario," en *EC* (Firenze 1949), III, 727. Otros autores que defendieron una de estas dos posiciones son: A.CLAMER, *Le Levitique,* en La Sainte Bible (L.Pirot, Paris-VI, 1940), II, 125; A.MEDEBIELLE, / *L'Expiation dans l'A et le NT* (Rome, 1924), I(AT), 156,n.3; F.MEYRICK, *Leviticus* (New York, s/d), 239-240- L.CH.FEINBERG, "The Scapegoat of Leviticus Sixteen," en *BS,* 1958, 332.

5 G R DRIVER, "Three Technical Terms in the Pentateuch," en *JSS,* I, 1956, 97-98.

muchos de los autores que entraron en el debate.6

A. Azazel como nombre de un lugar.

La idea de que Azazel sería el nombre de un lugar determinado por algunas tradiciones judías, surge con una variación del ritual de Lv 16 hecha por la tradición rabínica. Esta tradición fue compilada en la Mishna (*Yoma* 6:6)7 Mientras que el relato bíblico establece que el macho cabrío debía ser enviado libre al desierto, lugar en donde finalmente iba a morir, no por mano humana, la historia mishnaica difiere en tres aspectos principales. El macho cabrío debía ser conducido a lo alto de una roca escarpada, empujado al precipicio con la intención de desmembrarlo, y de esta forma era destruído.8

No es difícil adivinar la razón por la cual esta tradición se apartó en este detalle del relato bíblico. Por este medio, ios rabinos se aseguraban que ningún viajero ignorante lo adoptase, o que volviese de una u otra forma a Jerusalén, llevando los pecados de Israel.9 Lamentablemente, con esta pequeña desviación dei rituai levítico, el judaismo post-bíblico introdujo un debate en la interpretación de esta palabra, que ha continuado durante todo el período de la era cristiana hasta nuestros días.

En efecto, el Talmud Babilónico, al interpretar el rituai mishnaico, dio al término Azazel el sentido de "lugar escarpado y difícil" *(Yoma* 67b). Entre los Targums se encuentra también una variación al texto hebreo de Lv 16:10, en el Pseudo-Jonatán, con la siguiente aclaración: "un lugar escarpado y difícil" que está "en el desierto del peñón de Bet Harori." La Midrash Sifra tiene ia misma comprensión: "para el lugar escarpado que está sobre las montañas."10

Otros pasajes rabínicos interpretan también Azazel como "la más dura de las montañas,"11 o como "poderosa cresta de montaña."12 Así, Azazel estaría compuesto por dos términos hebreos: 'az = "duro," y *'el,* "fuerte," lo cual describiría la roca de donde el macho cabrío era empujado.13 Este es el punto de vista de Rashi (1040-1105), e! más grande comentador talmúdico de la Edad Media. Según esta interpretación judía antigua, Azazel designaría una roca abrupta y llena de piedras. 14

Otros autores judíos de la Edad Media racionalizaron la costumbre ritual mishnaica establecida para el segundo macho cabrío, e intentaron precisar

6 Esta división en cuatro grupos básicos diferentes de interpretación, fue expuesta ya por GESENIÜS, *Thesaurus Philologo-Críticus Linguae Hebraeae et Chaldaeae Veteris Testamentis* (Leipzig, 1835), 1012-1013, y fue seguido en esta cuádruple división de la discusión, por otros autores como W.H.GISPEN, "Azazel," en CW(1948), 156-161; L.CH.FEINBERG, 320-333.

7 S.AHITUV, III, 1001.

8 H.TAWIL, 44.

9 *Ibid.*

10 *Ibid.*

11 *Yoma* 63b; cf.*Sifra Aharei Mot* 2:8; *Targum Jon.* de Lv 16:10; S.AHITUV, 1001.

12 Cf.K.HRUBY, 170.

13 Véase I.SHUR, "Versohnungstag und Sündenbock," en *Commentationes Humanarum Litterarum* (Helsingfors, 1935), VI, 48, n.3.

14 Véase J.A.GLADSON, *The Enigma of 'Azazel' in Lv 16* (Thesis of Master of Arts, Faculty of the Gradúate School of Vanderbilt Univ., Nashville, Tennessee, 1973), 69-70; S.AHITUV, 1001.

mejor este fundamento filológico.15 El propósito en mente fue el de refutar la creencia de entonces, según la cual los israelitas habrían ofrecido sacrificios a los demonios (cf.Lv 17:7). Para ello recurrieron al lenguaje arábigo, el que contiene el término *'azázu,* con el significado de "tierra escarpada." De esta forma pensaban evitar relacionar el rito de Azazel, con toda idea presuntamente pagana y demoníaca.16

Los problemas filológicos que trae un tal presumido parentesco de este término arábigo, con el término bíblico *'azazel,* han buscado ser resueltos "no sin filológicas dificultades"17 en el S. XX, por un autor que retomó esta interpretación medieval. 18 Uno de los problemas filológicos proviene del hecho de que la raíz árabe propuesta, carece de dos consonantes que aparecen en la palabra hebrea *'Azazel.* Ellas son la *'alep* (consonante no existente en castellano y que se transcribe con un signo pequeño *), y la *lamed* (correspondiente a la *T* en castellado). Se sugiere entonces que, la primera consonante no sería un elemento esencial de origen, y que la segunda puede ser ¡lustrada por agregados similares en otras palabras hebreas. Desgraciadamente no se encuentra ni en el árabe, ni en el hebreo bíblico, ningún testimonio de que esta última variante ocurra en las raíces del término que nos ocupa. Por consiguiente, los autores modernos objetan la solidez de un fundamento filológico semejante. 19

A estos problemas filológicos se suman otros problemas. La indicación de la Mishná20 de la cual se parte para identificar *bét haddúdü,* "el lugar escarpado," con la actual *Beit Hüdédün,* no es segura. Este nombre geográfico ha sido transmitido bajo varias formas, dejando la posibilidad de identificárselo con varias localidades diferentes.21 De hecho, la ley de Lv 16 tiene como contexto el peregrinaje del desierto. Por consiguiente, un nombre geográfico definido no era ni necesario, ni razonable en el contexto de un pueblo y de un tabernáculo en constante movimiento.22

La mayor parte de los exégetas considera también que el término "para el precipicio" en lugar de "para Azazel," no concuerda con el paralelismo de los dos machos cabríos opuestos en el texto bíblico (Lv 16:8). Si uno es un ser personal: Yahvé, el otro debe ser considerado también como un nombre personal: Azazel. 23

Las razones por las cuales esta hipótesis que hace del término Azazel el nombre de un lugar geográfico, ha sido ya casi generalmente abandonada, pueden resumirse de la siguiente manera. **1)** La identificación del término con un lugar definido puede ser determinada históricamente sólo a partir de una variación posterior del texto original de Lv 16, hecha por la tradición mishnaica.

15 por ejemplo, Sa'adya, ibn-Jaháh, etc. Véase detalles en TAWIL, 44-45.
16 Ibid.
17 Ibid.
18 G.R.DRIVER, 97-98.
19 R DE VAUX, *Les Sacrifices...,* 87: "El fundamento filológico de esta hipótesis es dicutible."
20 *Yoma*VI, 8; cf.*Targum Ps.Jon.* sobre Lv 16:10.
21 R.DE VAUX, 87, con referencias arqueológicas.
22 L.CH.FEINBERG, 325.
23R.DE VAUX, 87.

2) El nombre geográfico que nace con esta tradición mishnaica, y que ha servido de base para hacer asociaciones de tipo filológico, es además, discutible, y 3) la etimología propuesta no parece ser natural si se tiene en cuenta el paralelismo ofrecido en el texto levítico entre los dos machos cabríos: uno es determinado para Dios, el otro para Azazel (Lv 16:8).

B. Azazel como nombre concreto del macho cabrío.

Esta segunda asociación nace con la interpretación que se ha hecho sobre la traducción que ofrecen algunas versiones griegas;24

a) El rendimiento de la LXX en Lv 16:8,10a: *apopompaíos*= "el enviado," o "el que es hecho para hechar fuera o para ser expulsado."

b) La versión de Aquila: *apolélumenos*= "el que es despedido o reenviado."

c) La versión de Símaco: *aperjómenos*= "el que se va."

Estas versiones han dado lugar a creer que Azazel sería un término concreto referido al macho cabrío mismo, que es "alejado" al desierto, o "aleja" los pecados del pueblo.25 No obstante, el rendimiento de estas versiones griegas se ha prestado a más de una interpretación.26 No pueden, pues, tomarse estas versiones como elementos claros y definidos sobre la significación del término original.

Posteriormente, la traducción de la Vulgata introdujo un nuevo elemento en la discusión.27 Azazel provendría de dos raíces: *'ez,* "cabra,"28 y *'azal,* "conducir," "irse."29 La traducción clásica del término acuñada por Jerónimo, rinde de esta forma en latín: "caper emissarius." Su equivalente inglés, francés y castellano es, en el mismo orden, "scapegoat," "bouc émissaire," "chivo emisario."30

Algunos autores judíos en la Edad Media, como Ibn Ezra y Nahmánidesr también consideraron que el término designaba el nombre del macho cabrío. Este parece ser de a momentos el sentido que se encuentra implícito en el Talmud. Azazel sería, según esta última literatura, el que expía los pecados de

24 H.LESETRE, 1874; A.CLAMER, 125; G.STANO, 727.

25 *Ibid.*

26 *Apompaios* ha sido interpretado también como nombre de un demonio, H.EWALD, *Die Aiterthümer des Volkes Israel* (Gottingen, 1866), 479; como nombre abstracto, H.LESETRE, 1874; A.MEDEBIELLE, 156; y aun como nombre concreto, G.STANO, 727.

27 Algunos autores, sin embargo, ven en la traducción de la Vulgata, un calificativo del macho cabrío por el papel que desempeña, cf.MEDEBIELLE, 156.

28 Algunos autores han objetado que no se traca aquí de macho cabrio, sino de cabra. A.KNOBEL, *Leviticus* (Leipzig, 1857), 490; A.DILLMANN, *Leviticus* (Leipzig, 1880), 528-529; B.BAENTSCH, *Leviticus* (Gottingen, 1903), 384. Se ha respondido, sin embargo, diciendo que el término puede referirse también al macho cabrío, tomado en sentido genérico. H.LESETRE, 1875-1876; L.SABOURIN, 48-49. Este último autor insiste que el sexo es indicado por el contexto. En Gn 37:21 y 2 Cr 29:21, se tiene el masculino. Idem, *Sin, Redemption...,* 272,n.14.

29 Más tarde David Kimhi (1160-1235), lexicógrafo judío, gramático e intérprete bíblico, se puso del lado de la Vulgata cuando fusionó las dos palabras; cf.I.SHUR, 49.

30 Lutero tradujo: "der Lebendig Book." La traducción neerlandesa (Statenvertaling), "den weggaanden bok" (v.8); "eenen weggaden bok" (v.10); "een weggaande bok" (v.26). Cf.W.H.GISPEN, "Azazel," en *ON,* 1948, 158. En italiano se encuentra la expresión: "capro espiatorio."

los ángeles caídos Uzza y Azael.31 El significado de "macho cabrío que se va," habría tenido, según esta interpretación, un doble propósito, a) Dar al pueblo ignorante una señal y prueba visible de destierro de los pecados del año y de sus consecuencias (cf.Lv 16:23); y b) alejar el culto de los *¿e'írim*, "machos cabríos" (cf.Lv 17:7) 32

Esta interpretación tropieza con dos grandes problemas: a) la derivación de Azazel a partir de un verbo *'azal* no existe en hebreo,33 lo que no permite hacer esta conexión;34 b) no se encontraría tampoco una traducción deseable para Lv 16:26, que en ese caso debería rendirse como sigue: "el que hubiere llevado el macho cabrío al macho cabrío que se va."35 Es obvio que una traducción semejante no tiene sentido. A estos dos argumentos se agrega una tercera crítica, que proviene de quienes ven en el contexto la evidencia de un ser personal. Independientemente de todo sentido que el término haya podido tener originalmente, según su uso en la ley designaría a un ser personal.36

C. Azazel como un término abstracto que indicaría únicamente la función del macho cabrío.

Esta tercera interpretación encuentra su fundamento etimológico en la traducción que la versión de los LXX da especialmente a los dos últimos rendimientos del término Azazel (Lv 16:10b,26): *eisten apopompén,* "para el destierro" o "para el reenvío," y *eis afesin,* "para el perdón"37 o "la remisión." En estos dos pasajes, la identificación del término Azazel con el macho cabrío mismo es menos evidente que en los dos versículos anteriores (v.8,10a).

Un equivalente hebreo de esta significación, ha sido derivada en la época moderna, no de dos raíces: *'ez y 'azal,* como lo hizo la Vulgata, sino de una sola raíz: *'azal,* "conducir," o "irse."38 Esta idea es extraída más bien del árabe: *'azala,* "desterrar," o "alejar." En lugar de una forma substantivada que haría de Azazel el nombre del macho cabrío, se ve una forma verbal que califica la función del animal. La forma intensiva de *'azal* sería, de esta manera, un participio activo, o un substantivo participial: *'azalzel.* Como el término bíblico tiene menos consonantes, se supone que sería un término atenuado como *kókab,* "estrella" (Gn 34:17) lo es de *kabkab* (raíz verbal *kabab),* y *babel* de *balbel* (raíz verbal *balal:* "confundir"= cf.Gn 11:9). De esta forma, *'aza'zel* provendría, según esta opinión, de *'azalzel* (raíz verbal *'azal).*39

Según este análisis, la reduplicación de consonantes en una raíz hebraica o arábiga, tendría fuerza de repetición. De esta forma, *'azalzel* significaría: "alguien

31 *Targ.Jon.,* Gn 6:1; Dt.R. 11:10. Cf.S.AHITUV, 1002.
32 Véase T.K.CHEYNE, "The Date and Origin of the Ritual of the Scapegoat," en *ZAW* 15 (1985), 154-156; cf.L.CH.FEINBERG, 326.
33 L.SABOURIN, 271.
34 W.H.GISPEN, 159.
35 *ibid*, 158; CH.L.FEINBERG, 327.
36 L.SABOURIN, 48.
37 A.CLAMER, 125; H.LESETRE, 1875-1876; G.STANO, 727.
38 T.H.GASTER, "Azazel," en *IDB,* I, 326.
39 Véase referencias en n.37.

que se aleja por una serie de actos."40 Se sugiere entonces que en Lv 16, esta idea comprende los dos machos cabríos, los que en su conjunto representarían un sacrificio único. Mientras uno derrama su sangre, el otro simboliza el alejamiento total de los pecados del pueblo. Azazel simbolizaría, de esta forma, el procedimiento completo del alejamiento de los pecados.41

Lo forzado de esta interpretación salta a la vista de por sí, y se debe a que los autores que la adoptan manifiestan una marcada preocupación dogmática que busca escapar a toda relación posible del segundo animal, con un ser sobrenatural opuesto a Dios. Al mismo tiempo, se busca encontrar un basamento para ver en el rito la obra de expiación efectuada por Cristo en la cruz. Pero el término está relacionado siempre a un solo macho cabrío, no a los dos (Lv 16:8,10,26). Además, los ejemplos bíblicos dados como posibles paralelos de la forma Azazel, tienen que ver con nombres concretos de cosas o lugares: "estrella," "Babilonia," y que son muy usados en la Biblia. En otras palabras, aunque se elimine la raíz *'ez,* "cabra," y se quede únicamente con la raíz *'azal,* "conducir," no se eliminan las otras posibilidades que hacen del término el nombre concreto del animal, o el nombre mismo de un ser sobrenatural opuesto a Dios, que al ser expulsado, cumple con la función de alejar los pecados de Israel.

A ésto se suman los problemas filológicos de esta relación. Se ignora, por un lado, la letra *'alep* dentro del término *'aza'zel,* y la repetición de la raíz arábiga *'azal* no está completa como en *kabkab* y *balbel,* puesto que no se repite la letra *'ayin,* su primera consonante que se transcribe con ei signo '. En otras palabras, ni el texto hebreo, ni la proposición supuesta del árabe, rinden el término *'aza(l)'azel.* No se dan ejemplos tampoco de ninguna variante textual en ningún documento hebreo que reemplace la *'alep* por la *'ayin.* Difícilmente puede concebirse, pues, que este reemplazo se haya debido a un error de un escriba, repetido además cuatro veces en el mismo capítulo.

Además, los otros ejemplos bíblicos mostrados para ilustrar la derivación presumida de *'azal* a *'aza'zel,* son típicos de las raíces verbales conocidas con la característica *'ayin " 'ayin,* en donde las dos últimas consonantes se repiten como en *kababy balal,* que contienen ai final, dos *"b"* y dos "l", respectivamente. Este tipo de raíces verbales presenta características similares, razón por la cual las gramáticas hebreas las estudian separadamente. Pero la raíz *'azal,* no sólo no existe en hebreo, lo que quita ya de por sí todo fundamento serio en esta conexión, sino que sus tres consonantes son diferentes de las otras raíces que se presentan como ejemplo, y entran por consiguiente, dentro de otra característica con variantes también diferentes a las otras, y que los gramáticos llaman P " gutural. ¿Con qué seguridad, pues, pueden compararse casos distintos que, además, ni siquiera pertenecen a grupos de raíces con características semejantes?

40 F.MEYRICK, 239-240; L.CH.FEINBERG, 332; BROWN-DRIVER-BRIGGS, *A Hebrew and English Lexicón oí the Oíd Testament (Oxford,* 1962), 736.

41 Véase L.CH.FEINBERG, 332-333. Algunos autores de principios de siglo, intentaron encontrar apoyo en diferentes versiones griegas y en la Vulgata, MEDEBIELLE, 156,n.3,etc.

A pesar de estas dificultades insuperables, se puede reconocer que esta interpretación de Azazel con el significado de "alejamiento," no contradice el rito del segundo macho cabrío, ni tampoco el espíritu del ritual. Los problemas se levantan cuando se quiere fundamentar esta interpretación en el término mismo en consideración.42

Una extensión de esta idea de abstracción vista en el término Azazel, desemboca en una imagen de substitución. Se hace la relación entre el sufrimiento del Siervo de Yahvé y la costumbre extendida de cargar el sufrimiento sobre un objeto, un animal o aun una persona.43 De esta forma, el macho cabrío llegaría a ser un ejemplo de "Solidaridad Vicaria," es decir, de la responsabilidad colectiva que pesa sobre un substituto.44 pero un análisis más detenido dei texto muestra que el macho cabrío no substituye a! pueblo, sino a Azazel.45 Además, no hay ninguna evidencia de una substitución en el sentido de un sufrimiento por los pecados de otros, puesto que el macho cabrío no era matado en el desierto. No se lo considera, de hecho, un sacrificio; es un macho cabrío que aleja los pecados de Israel.

Una última tentativa dentro de esta perspectiva, tiene en cuenta el contraste entre los dos machos cabríos, pero en lugar de ver en Azazel un ser personal, lo representa como "el poder natural de nuestros sentidos." El animal sería así, una especie de representación de la vida pasada en resistencia contra Dios. Azazel significaría, según esta opinión, "un carácter obstinado" contra Dios, que debe desaparecer sin ningún futuro promisorio.46 pero el lenguaje de esta teoría, a veces casi paulino, aunque interesante, tiene un valor más homilético que exegético.47

En resumen, las razones que han llevado a la mayoría de los intérpretes a rechazar esta interpretación, pueden ser enumeradas como sigue:

a) La misma objeción de base hecha a las otras interpretaciones por quienes ven en el rito una oposición entre dos seres personales, Yahvé y Azazel, permanece intacta.[4^]

b) La forma *'azal,* tomada del árabe, es posterior y muy particular. No existe en hebreo. Ningún texto bíblico puede evocarse para apoyar una idea semejante.49

c) La frase de Lv 16:10: "para enviarlo al desierto," quedaría superflua si esta significación se encontraba en la palabra Azazel. El pasaje tendría que leerse, en

42 Cf.J.A.GLADSON, 53.

43 Cf.W.F.ALBRIGHT, *From Stone Age to Christianity* (Baltimore, 1940), 252,329; J.G.FRAZER, *The Scape-goat* (London, 1913), 509-559, etc.

44 G.LATTEY, "Vicarious Solidarity in the Oíd Testament," en *VT* 1 (1951), 272. Esta idea de substitución en relación con las naciones antiguas, es retomada por S.H.HOCKE, "The Theory and Practice of Substitution," en *VT* 2 (1952), 217, quien no intenta interpretar la palabra Azazel, atribuible según él al demonio, sino de explicar el rito como un todo, *ibid,* 8-10.

45 N.WYATT, 429. Véase detalles en cap 1, 45-46.

46 S.R.HIRSCH, *Leviticus* (Frankfurt, 1920), 326-329.

47 J.GLADSON, 61.

48 E.W.HENGSTENBERG, *Die Bücher Moses und Agypte* (Berlín, 1841), 167. La traducción, "una suerte para Yahvé, y la otra para el alejamiento completo," es forzada.

49 I.SHUR, 49,n.3; S.R.DRIVER, "The Revised Versión of the Oíd Testament: The Book of Leviticus," en *The Expositor2* (1885), 216,n.1.

efecto: "para enviarlo al envío hacia el desierto," lo que no es natural.50

D. Azazel como un ser sobrenatural opuesto a Dios.

La mayor parte de los autores modernos adopta la interpretación más antigua, de que Azazel es un ser personal que se opone a Dios y que mora en el desierto.51 Las evidencias bíblicas y extrabíblicas son muy numerosas en este sentido, y será oportuno considerarlas en detalle. Los caminos utilizados para llegar a esta conclusión no son siempre los mismos, pero las conclusiones, de una manera u otra, desembocan casi siempre en la idea de un ser sobrenatural, un demonio o jefe de demonios, una especie de divinidad antigua y malvada que causa los males del pueblo.

Las razones por las cuales esta última interpretación obtiene el consenso casi unánime de los exégetas actuales, son numerosas. Será bueno considerar primero la historia de esta interpretación, para luego analizar los aportes modernos y pesar su valor.

a) Azazel como un ángel caído en la literatura antigua.

La fuente extrabíblica judía más antigua que se posee para estudiar el término Azazel, es el libro etíope de Enoc.52 Azael (6:1 ss) o Azazel (9:4-6), aparece en décimo lugar en la lista de ángeles caídos allí mencionados, y representa la fuente de todo mal y corrupción. Se le pide al ángel Rafael "atar las manos y los pies de Azazel y arrojarlo en las tinieblas." Este mismo documento menciona un desierto que se encuentra en Dudael en donde Azazel debía ser puesto, lo cual lo acercaría en alguna medida al texto de la Mishna.53 Se ha encontrado también el resto de un comentario sobre Azazel y los ángeles entre los manuscritos de Qumran (Cueva 4), y que se parece a la leyenda de Enoc.54

La idea dominante de la literatura midráshica que va desde el período post-bíblico primitivo hasta los últimos midrashims, es que Azazel era un ángel caído

[50] L.JUNG, "Fallen Angeis ¡n Jewish, Chrlstian and Mohammedan Literatura," en *JQR* 16 (1925-1926), 53.

51 Las otras interpretaciones ya consideradas, no tienen casi ningún abogado desde la segunda mitad de nuestro siglo, y prácticamente ningún representante en estas últimas dos décadas. Aun autores conservadores que provienen de círculos evangélicos como G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus*2 (Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981), 234-235, después de mencionar las diferentes proposiciones, no se atreven a adoptar ninguna posición en específico. WENHAM concluye diciendo que el NT no dice nada acerca de la conducción del macho cabrío al desierto. R.K.HARRISON, *Leviticus. An Introduction & Commentary* (Inter-Varsity Press, Downers Grove, Illinois, 1980), 171, concluye con una incertidumbre semejante en relación con el significado del término. Ninguno de estos autores ha tenido la oportunidad de considerar el último trabajo de TAWIL (1980), ya mencionado, y que a nuestro juicio presenta pruebas etimológicas bíblicas que permiten salir del impase, y cuyo valor es reconocido recientemente por D.P.WRIGHT (1984), 21.

52 R.H.CHARLES, *The Apocrypha and Pseudepigraphe* (Oxford, 1964), II, 193-6, 220, 235. Según sus observaciones, el libro habría sido redactado durante los dos primeros siglos AC.

53 Véase n.21.

54 Aunque este resto sea deficiente, se puede saber que, según la creencia, Azazel y los otros ángeles codiciaron a las hijas de los hombres, y obtuvieron de ellas hombres fuertes. Es Azazel, según este resto también, que enseñó a los hombres cómo traficar inicuamente, cf. AHITUV, 1002.

o demonio.55 En los últimos midrashims, Azazel es identificado con Azael, con Satanás o aun con "el demonio" (*sm'l*), y relacionado con el día del juicio en el Día de la Expiación. El demonio seductor que engañó a la humanidad, aparece claramente identificado con el Azazel de Lv 16. Es él quien acusó una vez en lo pasado a Israel delante de Dios, en el Día de la Expiación, debido a que los israelitas encontraban misericordia aún después de haber provocado a Dios.56

El término Azazel se encuentra también en el Apocalipsis de Abraham, en donde toma la forma de un ángel caído.57 El Talmud de Babilonia lo considera como a alguien que obtiene la expiación de Uza y Azel.58 Estos dos personajes son, según Rashi, dos ángeles demoníacos que descendieron a la tierra antes del diluvio, y codiciaron las hijas de los hombres. Azazel, según Rashi, expía también el pecado de incesto.59

Entre los padres de la iglesia, Ireneo lo identificó también con Satanás.60 Algo más tarde, Orígenes lo emplea no sólo como figura de! ángel caído,61 sino también como el pecador que se vuelve impuro, o el ladrón que blasfema y que es precipitado al desierto. El desierto es, según él, el infierno mismo a donde Jesús lleva los partidarios de Azazel. En el estilo típicamente alegórico de los padres alejandrinos, Orígenes también ve en Azazel a Barrabás liberado, viviendo en el desierto, y llevando los pecados del pueblo.62 ireneo y Orígenes son, tal vez, los únicos representantes cristianos de los primeros siglos que identificaron explícitamente a Azazel con un ser opuesto a Dios, más precisamente, Satanás.

Durante la Edad Media se encuentra un renacimiento de esta idea entre algunos escritores judíos. Se destacan entre ellos dos autores en especial: el "racionalista" Ibn-Ezra (1092-1167) y el "místico" Rambán (1195-1270)63 ibn Ezra hizo un enlace entre Lv 16:9 y 17:7, y consideró que este último texto poseía la clave para revelar el secreto de la palabra Azazel. Azazel, en relación con el desierto, es un demonio, y el macho cabrío determinado para este demonio no era un sacrificio, puesto que era soltado libre con los pecados del pueblo.64 Rambán cree, contrariamente, que el animal suelto era un "presente/soborno" para Satanás, a quien la Torah prohibió totalmente adorar.65

Hoy, con un mejor conocimiento de estas leyendas y mitologías antiguas, no

55 Véase L.GINZBERG, *The Legends of the Jews* (trad.ingl.H.Szold; Philadelphia, I,III,V,Vi); cf.TAWIL, 45.

56 *Ibid.*

57 Cf.AHITUV, 1002.

58 *Ibid.*

59 Cf.TAWIL, 45-46. Se cuenta el arrepentimiento de Uzza y la persistencia seductora de Azel para hacer caer al hombre, ***ibid.***

60 utiliza simplemente el nombre en una relación que hace con Satanás, *Contre les hérésies,* I, 15:PG 7, 628, citado por L.SABOURIN, 54,n.34.

61 Hom.IX sobre Levítico: GCS, Orig.6; 424-428, mencionado porSABOURIN, 54,n.38. Véase aun ORIGENE, *Contre Celse,* VI,43: GCS, Orig.2,113; cf.son *De Principis,* III,2: GCS, Orig.5,244.

62 Hom.X,/b/d, 443; cf.SABOURIN, 54,n.39; *Ídem, Sin, Redemption...,* 275-276; A.LOUF, "Caper emissarius ut typus Redemptoris apud Patres," en *VD* 38 (1960), 270-274.

63 Véase I.SHUR, VI,3,49; TAWIL, 46.

64 *Ibid.*

65 *Ibid.* Algunos argumentos y relaciones hechas por Rambán, han sido retomadas recientemente por CAZELLES y más específicamente por SABOURIN, como lo veremos más adelante.

es difícil asociar la figura de Azazel con algún tipo de poder diabólico.66 Aunque se han dado diferentes enfoques, aun desde un punto de vista filológico, una idea central común permanece entre los autores. Azazel sería un demonio, ya sea bajo la forma de una divinidad cruel, de un animal simbólico, o aun de un ángel rebelde.

b) Azazel como deidad o demonio del desierto.

Es importante notar que algunas raíces hebreas empleadas en algunos de los tres argumentos anteriores ya expuestos, son las mismas que serán empleadas aquí de diferente manera.67 Esto se debe a que la mayoría de estas proposiciones filológicas se prestan a más de una interpretación. Una rápida mirada a las mismas permitirá ahora captar mejor el valor de tales asociaciones.

(a) Azazel sería una alteración de *'azaze'el,*68 "dios es fuerte," hecha para esconder la verdadera derivación del nombre del ángel caído.69

(b) Una alteración semejante, pero en donde *'el,* "dios," es interpretado en su significado etimológico de "fuerte." De esta forma, Azazel sería "el fuerte que cayó, el renegado, el jefe de ios hijos de Dios que se rebelaron," según la leyenda midráshica hecha sobre Gn 6:1.70

(c) Un acortamiento de un nombre: *'azafizel,* "el que quita," una referencia ésta al demonio que engaña.71

(d) Una forma aramea de *'azafizel,* con repetición de *'ez* y adjunción de un diminutivo *él* = "el velludito," esto es, un tipo de demonios velludos del desierto, uno de los genios que guardan a veces la entrada de las tumbas mineas.72

(e) Una derivación de *'ez,* nombre genérico que puede significar "macho cabrío,"73 y *'el,* lo que da por resultado: "dios macho-cabrío" o demonio del desierto.74

(f) Un término que contiene dos elementos distintos: *'azaz* y *'el,* analógicamente semejante a otro término bíblico: *'azamót,* con la significación de "dios feroz."75

L.SABOURIN, 54.

6/ Por ejemplo, la raíz que significa "cabra" o "macho cabrío," y que sirve de base para la segunda y tercera interpretaciones consideradas, servirá también a algunos autores que ven en Azazel un nombre personal.

68 *ya'azf'el* (1 Cr 15:18); *'azazeyahü {*1 Cr 15:21).

69 T.K.CHEYNE, "The Date and Origin of the Ritual of the Scapegoat," en *ZAW* 15 (1895), 155; *Ídem, The two Religions oflsrael{*London, 1911), 62,n.3: "Azazel, Sammael, Beliar, y Beel-Zebul, etc, serían nombres con orígenes semejantes al de Azazel.

70 E.KONIG, *Hebr.und Aram.Wórterbuch zum Alten Testamenté* (Leipzig, 1931), 321; *Idem, Geschichte des alttestlichen Religión*2 (Gütersloh, 1915), 550, n.2.

71 B.BAENTSCH, 378.

72 Este es el punto de vista de H.GRIMME, "Das Alter des israelitische Versóhnungstages," en *Archiv für Religionswissenschaft 14(1911), 141.*

73 Por una discusión sobre el género *'ez,* véase n.28.

74 H.CAZELLES, 79; *Ídem,* "Bouc Emissaire," en *Catholicisme, Hier, Aujourd'hui, Demain* (Paris, 1949), II, 180; L.SABOURIN, "Le bouc émissaire...," 48-49; *Ídem, Sin, Redemption...,* 272.

75 TAWIL, 58-59.

Las primeras dos interpretaciones *(a) y (b),* y las dos últimas *(e) y (f),* tienen un fundamento filológico semejante. La diferencia se da en el significado escogido para la raíz *'el,* "dios" y "fuerte," y para la raíz *'aza(z),* "feroz" y "macho cabrío" ('ez). Las dos interpretaciones del medio *(c)* y *(d),* tienen también un fundamento filológico semejante, y se basan en un significado árabe de una presunta variación del término, la que, según se vio ya, es muy posterior, y cuya relación filológica deja mucho que desear. Las interpretaciones *(d)* y *(e)* tienen, por otro lado, cierta relación, e identifican al demonio, aunque de diferente manera, con el macho cabrío mismo.

Dada la trascendencia-que las dos últimas interpretaciones han estado adquiriendo recientemente, será necesario dedicarles un espacio especial. Las evidencias tanto internas como externas en favor de estas dos asociaciones, no tienen parangón en ninguna otra intepretación ofrecida. Por otro lado, la palabra *'ez,* "cabra," proviene de la raíz *'azaz,* "fuerte, feroz, cruel," lo que hasta cierto punto permitiría ligar estas dos interpretaciones. En efecto, el macho cabrío suelto en el desierto podía manifestar las cualidades de "ferocidad" indicadas por el término.

c) Dos interpretaciones actuales.

(a) **Azazel como "dios macho cabrío."** De la conjunción de dos raíces hebreas, *'ez* y *'el,* se obtiene la expresión: el "dios macho cabrío." Esta interpretación que se acerca a la interpretación que Jerónimo hizo en su traducción latina (Vulgata), tiene como exponentes mayormente a autores católicos modernos. Aunque *'ez* significa cabra, y no macho cabrío, se aduce que el género masculino es determinado por el contexto.76

- Evidencias externas. En la mitología griega, el dios Dionisio se rodeaba de sirenas y de sátiras, antiguos demonios de la naturaleza. El más conocido "se asemejaba al macho cabrío."77 Un número considerable de rústicas deidades en Mesopotamia y en Asia Menor, se asemejaba también a los íbices (cabras monteces) y a los machos cabríos, representando a los demonios.78 Aun en el delta egipcio existían divinidades adoradas bajo la forma de carneros, machos cabríos y toros,79 lo que permite probar que los hebreos conocían ya al dios-macho cabrío mientras vivían en Egipto.80 De esta manera, la relación del Azazel de Levítico con los *se'írím,* "machos cabríos," divinidades antiguas,

76 CAZELLES, "Le Lévitíque," 79; *idem,* "Bouc Emissaire," 180, considera que la metátesis que inrvierte dos consonantes, algo muy común en el hebreo bíblico, habría sido hecha para evitar dar al demonio el nombre de *El,* "dios."

77 M.P.N.NILSSON, "La Mythologie" (grecque), en Gorce et Mortier, *Histoire genérale des religions* (París, 1944), II, 228. La palabra *tragedia* significa "canto del macho cabrío, y según Aristóteles, proviene del juego de sátiras con forma de machos cabríos, que representaban a los demonios, *ibid,* 229.

78 W.F.ALBRIGHT, "The Hígh Place in Ancient Palestine," en 1/TS4 (1957), 245-246. Este autor afirma que de esto hay muchos ejemplos, especialmente en Mesopotamia y en Asia Menor.

79 B.COUROYER, *L'Exode* (Paris, 1958), 53.

80 L.SABOURIN, 49.

parece bien establecida por las pruebas extrabíblicas.81

- **Evidencias internas.** El contexto paralelo más inmediato de Lv 16 ya notado en la Edad Media por Ibn Ezra, es la prohibición de Lv 17:7 de ofrecer sus sacrificios a los *se'írím,* "machos cabríos."82 Esta era una práctica antigua que el legislador busca evitar, prohibiendo todo sacrificio ofrecido fuera del contexto del santuario. Puede deducirse de esta forma que, salvo el macho cabrío que era soltado vivo en un paraje desolado, los animales sacrificados en relación con el santuario no tenían ninguna relación con esas divinidades del desierto.

Si se tienen en cuenta las creencias y ritos antiguos ya mencionados, no es difícil ver en esta prohibición levítica de ofrecer sacrificios a los *se'írím,* la prohibición de ofrecerlos en realidad a los demonios representados antiguamente por los machos cabríos.83 Este contexto tan próximo del Azazel de Lv 16 es considerado uno de los argumentos más fuertes en favor de esta interpretación.84

Estos *se'írím* aparecen mencionados de nuevo en los libros históricos y proféticos de la Biblia. El rey Jeroboam estableció nuevos sacerdotes no descendientes de Leví (1 R 12:31), para que ofreciesen en los lugares altos a los *se'írím,* "machos cabríos" o demonios, "y a los becerros que había hecho" (2 Cr 11:15; 1 R 12:32). Este culto, llevado a cabo "en los altares (o casa) de los *se'írím,* "machos cabríos" (o demonios) que estaban en la entrada de la puerta de Josué" (2 R 23:8),85 fue eliminado y destruido posteriormente por el rey Josías. Se estima así, que la puerta de Josué marcaría la entrada al desierto.86

A esto se suman varios pasajes muy significativos de Isaías. Los *ée'írim,* "machos cabríos," se instalarían en las ruinas de Edom (Is 34:12-14) y de Babilonia (Is 13:21),87 cuando la suerte de Sodoma y Gomorra cayese sobre esas localidades (Is 13:19). Como el término *se'írím* podría ser rendido literalmente también por "velludos," en relación con Esaú, que significa "velludo," y que habitó en *éé'ír,* singular de *ée'írím* (Gn 36:8-9; Nm 24:18), la relación de los machos cabríos con el país de los edomitas recobra mayor fuerza.88

Entre estos "moradores del desierto" (Is 23:13; SI 74:14), que danzarían

81 W.F.ALBRIGHT, 245-246; *Ídem,* "A Catalogue of Early Hebrew Lyric Poems (Psalm LXVIII)," en *HUCA* 23 (1950/1), pt.1, 27. Debido al material que estuvo juntando por años, este arqueólogo bíblico concluye que es imposible separar los *áe'írím* del macho cabrío de Lv 16.

82 Véase referencias en n.63,64.

83 La mayoría de las versiones modernas traduce "demonios" o "sátiras" en Lv 17:7. La Vulgata rinde: *daemonibus,* mientras que los LXX interpretan: *mataíoi,* "cosas vanas."

84 L.SABOURIN, 49.

85 El texto masorético puntualizó *bámót has-se'arím,* en lugar de *bámót has-se'írim,* en 2 R 23:8. Cf.W.F.ALBRIGHT, "The High Place...," 245.

86 L.SABOURIN, 50.

87 Los LXX rinden *daimóniae*n Is 13:21, y la Vulgata, "dracones.

88 I.SHUR, 50, comentando a Rambán. D.P.WRIGHT, 284, n.39, también considera que *lilit* (espectro nocturno) y *éa'ír,* son demonios. En SI 68:21 [22], se describe el cráneo velludo del que vaga en sus "delitos" ('Ssam). Este pasaje puede traducirse, en realidad, "el cráneo del macho cabrío (demonio) que se pasea en sus delitos." Es interesante destacar que en Job 1:7 y 2:2, se usa el mismo verbo y en la misma forma verbal que en SI 68:2^.para hablar de este acto de "rodear" o "vagar" (*mitehallek*). En este salmo se da a entender en forma figurada, que los malvados encarnan o tipifican a Satanás en sus crímenes.

sobre las ruinas de Edom y Babilonia, se mencionan además de los machos cabríos, otras "fieras del desierto" (Is 13:21), como hienas y chacales, y aves que representaban el espectro nocturnal (Is 13:22; 34:11,13-15; Jr 50:39-40). Juan mismo en Apocalipsis, vio en todos estos cuadros tétricos y macabros de las ruinas de Babilonia, un símbolo de los demonios y de todo espíritu inmundo (Ap 18:2)89

A estas evidencias pueden agregarse los pasajes relativos al desierto como guarida de los demonios. Sobre esto se volverá en el siguiente comentario. Este enlace entre Azazel y los machos cabríos del desierto, constituye sin lugar a dudas, un argumento que no puede ser despreciado.

(b) **Azazel como "dios-feroz."** Esta interpretación es la más reciente (1980)90 y cuenta con la mayor gama de evidencias bíblicas y extrabíblicas en su favor. Por otro lado, la raíz *'azaz,* "feroz," "cruel," no excluye necesariamente uno de sus derivados ya considerado, y que es *'ez,* "cabra" o "macho cabrío." Como se verá, los estudios presentados en relación con la interpretación anterior pueden ser considerados como complementarios. Aunque los machos cabríos podían ser domesticados, los que deambulaban por el desierto eran realmente temibles. Esto permite considerarlos en relación con su fiereza o salvajismo típicos. Su nombre, "macho cabrío," puede haber justamente derivado de semejantes cualidades. Esta es la razón también por la que aún hoy, aquellos que trabajan con el ocultismo, usan a menudo como símbolo la cabeza de un macho cabrío.

El estudio de los textos que tratan acerca de la demonología en el mundo antiguo, arroja mucha luz sobre el uso de varios términos que aparecen en Lv 16 en relación con el macho cabrío por Azazel. Siendo que se ha argumentado que el uso de las fuentes extrabíblicas no es determinante para extraer conclusiones referentes al contenido sagrado de la Palabra de Dios,91 convendrá extraer los principales ejemplos dados en relación con su uso por la Biblia, con el propósito de poder evaluar mejor su valor en este caso.

Una de las comparaciones hechas entre el mundo extrabíblico y el bíblico, es el que aparece en relación con el término *mid^bar,* "desierto," en Lv 16:10,21,22. Allí se indica la naturaleza del lugar adonde era arrojado el macho cabrío vivo, y tiene su equivalente acadio, *seru mudabiru,* y ugarítico, *ars dbr.* Esta última expresión entera, a la luz de este contexto, da mayor fuerza a su equivalente exacto en Prov 21:19: *'rs mdbr,* "tierra desierta."92 Si se comparan las consonantes en los ejemplos lingüísticos mencionados de los idiomas emparentados, acadio, ugarítico y hebreo, puede apreciarse mejor su relación.

Todos estos términos y otros más del mismo tipo, reaparecen también en otros pasajes proféticos y en las leyendas judías antiguas extrabíblicas, con el mismo sentido. En Jr 2:31, *mid^bar,* "desierto," es puesto en paralelo con "una

89 L.SABOURIN, 50. Los LXX rinden en Jr 50:39, "hijas de sirenas," cf./6/d
90 TAWIL, 47ss.
91 D.P.WRIGHT, 21,283, n.38.
92 TAWIL, 55-57.

tierra de tinieblas." Aun el desierto por el cual Israel pasó en camino a la patria prometida, y en donde se instauró el rito de Azazel, es considerado como "tierra desierta y despoblada..., tierra seca y de sombra de muerte" (Jr 2:6; cf. Jb 10:21-22). En otras palabras, el lugar al cual era enviado el macho cabrío por Azazel, encierra la idea de "tierra hostil al hombre, un país árido, un lugar desolado en donde los demonios y los poderes hostiles erran libremente, un lugar simbólico del mundo subterráneo."93

Además del término *mid^bar,* Lv 16 usa el término *'eres g^zerah,* "tierra cortada, árida," y por consiguiente "deshabitada" (v.22), el cual tiene su equivalente exacto en el acadio *asru parsu.* Esta expresión es usada en acadio justamente para describir el lugar de habitación del demonio, el bajo mundo mismo.94 El verbo *gazar,* "cortar," de donde proviene *gezerah* (Lv 16:22), cuando es usado en la Biblia en su forma nifal, está siempre empleado en el contexto del mundo subterráneo, el lugar de los muertos (Is 53:8; Ez 37:11; Sl 88:6; Lm 3:54). Su sinónimo *karat,* "cortar," que es usado también en relación con el Día de la Expiación (Lv 23:29), tiene a menudo el mismo significado (Prov 2:22, etc). Estos dos términos sinónimos significan "ser cortado, separado del mundo de los vivientes."95

Los textos ugaríticos traen, además, elementos adicionales muy importantes. En estos documentos, *Mót,* el dios de la muerte y del *Hades,* tiene su morada también en los lugares desérticos. El uso de la fraseología empleada allí, es semejante, como ya se vio, a la fraseología que aparece en las inscripciones acadias y bíblicas para designar un lugar caótico, símbolo de los mundos subterráneos, el dominio natural de Mót.96 Sobre este lugar inhóspito y seco tiene su dominio el príncipe del mal (cf.Heb 2:14).

Aun el desplazamiento de los demonios o espectros de los muertos, se describe con los mismos verbos, tanto en acadio como en la lengua cananea de Ugarit y en la Biblia: "andar alrededor - errar" (cf.Jb 1:7; 2:2). En otras palabras, el *Tammuz* de los babilonios, el *Mót* de los cananeos, y el *Satán* de la Biblia, son descriptos con una semántica equivalente.97

Esto se ve también en el uso de los adjetivos que califican a los demonios: "fiero," "furioso," "rabioso," "feroz," "ultrajoso," "salvaje," que aparecen en los textos acadios. Uno de estos adjetivos, *gassu,* "feroz," es igualado en el léxico con *mutu,* "muerte (personificada)//mundo subterráneo."98 Esto aparece también en Cnt 8:6, en donde el término *mót,* "muerte," no denotaría simplemente el concepto abstracto de la muerte, sino su personificación, como era el caso en Ugarit en relación con Mót.99 Esto se confirma, además, por ei uso de adjetivos semejantes que aparecen en el pasaje bíblico: "feroz,"

93 *Ibid,* 55.
94 *ibid,* 56.
95 *Ibid.*
96 *Ibid.*
97 *Ibid.*
98 *Ibid,* 57.
99 Véase V.CASSUTO, "Baal and Mót," en *IEJ*12 (1962), 83,n.23.

"ultrajoso."100 Bajo este contexto, puede apreciarse mejor el paralelismo sinónimo de las expresiones que aparecen en Cn 8:6: "cruel (feroz) como Muerte *(mót)* es el amor; ultrajoso como el sepulcro *(Seo!)* los celos."

A estas evidencias que han sido comparadas con las de la Biblia, podemos agregar otro pasaje igualmente significativo, que confirma este enfoque reciente (Os 13:14), y en donde el uso del término *Mót* es también de valor. El texto hebreo dice literalmente: "¿Los libraré del poder del Seol? ¿Dónde está tu Peste *(deber)*, oh *Mófí* ¿Dónde tu Contagio (*queteb*), oh Seol?" Los términos "peste" y "contagio," eran también nombres de demonios (cf.LXX: SI 91:6= *sed,* "demonio"). 101 Los israelitas ya estaban cayendo bajo el poder de *Mót,* el dios de la muerte y de los mundos subterráneos, y Dios se pregunta si finalmente va a librarlos de aquel que tenía el imperio de la muerte (cf.Heb 2:14). Dada su persistencia en pecar y en rebelarse contra Dios, el único Ser que podía realmente librarlos de los demonios, el texto concluye en hebreo diciendo: "la compasión se esconde de mis ojos."

Pablo usará esta misma figura más tarde,102 pero la pondrá en un contexto positivo, para destacar la impotencia de la muerte frente al poder redentor de Dios. El sabía, en efecto, que en un contexto positivo semejante, la compasión de Dios no se escondería de su rostro como en lo pasado. Las preguntas acerca de la liberación divina, dejadas por Oseas abiertas, en forma condicional, dependientes de la respuesta del pueblo de Dios, no tenían por qué ser negativas entonces como en el caso del apóstata Israel, que no prestó atención a esta última advertencia de Oseas.

Es notable también que, como en Cnt 8:6, *'az(z),* "feroz," es usado también en los textos cananeos de Ugarit como un epíteto de Mót. Estos mismos elementos: *'aza(z)* y *mót,* están contenidos, además, en el nombre teofórico bíblico *'azamót* (LXX), y en el emplazamiento geográfico de *bét 'az^mavet* (vocalizado *'azamót),* con el significado de "Mót es fiero (cruel)." Esto ha dado lugar a pensar que "los antiguos israelitas estaban familiarizados con el atributo de Mót como dios feroz."103

Así como *'azamót,* "el dios de la muerte (Mót) es fiero," el término bíblico *'azazel,* contiene igualmente dos elementos distintos: *'azaz,* "fiero, feroz, cruel," y *'el,* "dios." Al usar el término *'el* y no *Mót,* los israelitas redujeron el rango de este dios cananeo, al de un demonio o ángel de la muerte.104 El deletreo de esta palabra en el texto masorético revela una metátesis deliberada de los escribas, como lo prueba el deletreo diferente del término en muchos otros documentos judíos antiguos, 105 con el propósito de esconder "la verdadera

100TAWIL, 57.

101 E.JACOB, *Oseas...* (Labor et Fides, Genéve, 1982), 94; D.P.WRIGHT, 283, n.35, quien menciona los demonios *deber y qeteb* en su lista.

102 Pablo cita no textualmente. Se ha sugerido que cita de los LXX, en donde el pasaje tiene un cariz más positivo y relativo a la resurrección. Pero tampoco su uso de los LXX es verbal.

103 TAWIL, 57-58. Para *'azamót,* véase 2 Sm 23:31 (1 Cr 11:31(33); Esd 2:23-24; 1 Cr 8:36; 9:42; 12:3; 27:25. Para *bét'azemót*, véase Neh 7:28; 12:29.

104 *ibid,* 58.

105 Véase ejemplos en TAWIL, 58.

naturaleza demoníaca de este ser sobrenatural."106

Así como el macho cabrío vivo por Azazel era expulsado de en medio de Israel hacia un desierto árido y deshabitado, los textos cuneiformes babilónicos describen también una expulsión de los demonios y de otros poderes sobrenaturales que causan la enfermedad, la destrucción y la muerte, a su lugar de origen: "el mundo subterráneo, fuente primaria de todo mal y desastre."107 El macho cabrío vivo encontraría, además, un paralelo interesante en el *mashultuppu,* "macho cabrío" babilónico. Por otro lado, así como el Nergal de la Epica de Gilgames, Mót y Azazel, según se sugiere, habrían sido concebidos como el *sarseri,* "el príncipe del escarpado." En síntesis, Azazel significaría "dios fiero," que es también "un epíteto de Mót que puede significar al mismo tiempo el lugar de su dominio, el bajo mundo mismo."108

Evaluación.

Estos aportes recientes que han buscado ser sintetizados aquí, e implementados con algunos comentarios adicionales, necesita ahora ser evaluado. El mérito que tienen estas dos últimas asociaciones es que no descuidan ni la evidencia interna de la Biblia, ni tampoco el contexto cultural del mundo antiguo. Esto puede apreciarse tanto en los análisis lingüísticos comparativos presentados, como en la temática general de la demonología del mundo antiguo y bíblico que se trae a colación. De esta forma, puede comprobarse que el lenguaje de Lv 16 y el del contexto demonológico bíblico, contienen -al menos en la forma,- un buen número de expresiones comunes del mundo antiguo.

Aunque el último aporte que liga los dos elementos: *'az(z)* y *'el,* como componentes del nombre Azazel, es muy reciente, no es del todo original.109 Lo que parece ser nuevo es la analogía que se hace entre estos dos radicales que forman el término Azazel, y los casos bíblicos y ugaríticos en donde el primer elemento *'az(z),* "fiero," ha sido unido también con *Mót,* el dios de la muerte.110 Estas dos raíces bíblicas y extrabíblicas que componen el término *'azamót,* ya sea que se encuentren usadas como nombre teofórico o como emplazamiento geográfico, son, pues, muy significativas. Por un lado, su mención en la Biblia prueba que los israelitas conocían las características del dios Mót cananeo, y por el otro, que la unión de la raíz *'az(z)* con una divinidad, no era inhabitual.

La unión de *'azaz* con *'el* en el contexto del *mid^bar,* "desierto," y de la *'eres*

106 ibid. En esto concuerdan todos los autores que adoptan estas raices como constitutivas del término Azazel.

107 *Ibid,* 58. Véase nuestra consideración a los paralelos extrabíblicos en la segunda parte de este capítulo.

108 *ibid,* 59.

109 T.K.CHEYNE (1895), 155, usa las mismas raíces para traducir: "dios es fuerte," lo que según L.SABOURIN no es despreciable.

110 Aun así, W.GESENIUS, *Hebräisches und Aramäisches Handwórterbuch*17 (1962), 577, menciona como traducciones posibles del radical *'azz,* las palabras "Kraft," "stark," roh," "frech." Incluye también entre los derivados de *'azz,* la palabra *'azamót,* y con un signo interrogativo también *'aza'zel.*

gezerah, "tierra árida," deja abiertas las puertas también para hacer una asociación temática de Azazel, no solamente con el dios de la muerte cananeo, Mót, sino también con varias divinidades o demonios del desierto descriptos con atributos semejantes.[1]11 Todos estos conceptos e imágenes formaban parte de un patrimonio cultural y religioso del mundo antiguo, y es evidente que Israel no podía ignorarlos.[11]2

Esto permite pensar que el término Azazel habría sido compuesto de esta manera con ei propósito de sintetizar o representar en un solo símbolo o personaje, las diferentes ideas paganas que se atribuían a los dioses-demonios de los desiertos. Esto no quiere decir que en el culto hebreo, prácticas semejantes fuesen asociadas. En el Día de la Expiación no se tributa ningún honor a esos espíritus malhechores. Simplemente se presenta un rito de expulsión del pecado, y se contrastan con esta expulsión, los atributos nefastos concedidos a tales dioses, con los atributos de amor y gracia divinos que permanecen en medio del pueblo.

En resumen, en el ritual de Lv 16, Azazel es el nombre del ángel caído o príncipe de las tinieblas que se opone a Yahvé,113 y cuyo componente filológico contiene semejanzas al término posterior Bé'el-zebul o Belial, como puede apreciarse en el judaismo intertestamentario.H[4] De allí su designación como poder del mal en el libro de Enoc. Su relación con Satanás, como significando alguien que se opone o que trava la libre relación entre Yahvé y su pueblo, resulta, pues, obvia.[11]5

Teniendo en cuenta todos estos hechos, será mejor no traducir la palabra, sino transcribirla,[11]6 como lo han hecho la mayoría de las traducciones. Esto es lo que se ha hecho también con la palabra Satanás (safan), que significa "el adversario" (cf.2 Sm 19:23; 1 R 5:18; 11:14,23,25), o "ei acusador" (Sl 109:6), y

111 W.F.ALBRIGHT, "The High Place...," 245, cree que "los *se'írím* eran...divinidades rústicas, originalmente machos cabríos demonios, y evidentemente incluían una gama heterogénea de antiguas divinidades paganas..." Sobre la idea del desierto como paraje demoníaco en el Nuevo Testamento, véase n.140, y cap 8, 432-433.

112 D.P.WRIGHT, 283, n.38, aunque reconoce que los términos "desierto," "tierra árida," etc., eran usados en contextos demoníacos, considera que en la ley de Lv 16 no poseen tal connotación, sino que hay simplemente una descripción natural de la expulsión de los pecados de Israel a un lugar deshabitado. Esta conclusión es, a nuestro juicio, exagerada. Aunque debe admitirse que la ley debe estudiarse dentro de su propio contexto, y no incluírsele las prácticas y costumbres paganas del mundo que rodeaba a los israelitas, no puede negarse el valor simbólico de estas asociaciones. Véase n.119.

113 La tendencia de la mayor parte de los autores de ver en Azazel un radical *'el,* es natural si se tiene en cuenta que en la Biblia, muchos nombres lo poseen, y que en Lv 16, Azazel es opuesto a Yahvé como un ser especial, con una importancia y un papel que no pueden ser ni el del rey, ni el del sacerdote, ni de ningún otro ser humano.

114 Véase W.VOLK, 389. Algo semejante podría decirse del diablo escondido detrás de la descripción del rey de Babilonia en Is 14, y del rey de Tiro en Ez 28:12-19.

115 Por este significado de Satanás, vease L.I.RADNOWITZ, "Satan," en *EJ,* XIV, 1971, 902-903; E LANGTON, 173. Por la relación entre Satanás y Azazel, véase G.F.OEHLER, 505-506; C.VON ORELLI, 356; W.VOLCK, 389; C.F.KEIL, 116; H.KAUPELS.124; W.NOWACK, 186; N.MICLEM, 77-78: N.WYATT, 429, etc.

116 W.H.GISPEN, "Azazel," en *ON* (1948), 161. Este autor cree que excavaciones en el futuro resolverán este problema. Los informes arqueológicos posteriores de Albright y el estudio filológico cuidadoso hecho por Tawil, efectivamente, han arrojado nueva luz sobre su significado, a tal punto que aun D.P.WRIGHT, 21, que manifiesta cierta reticencia ante los análisis de Tawil que muestran el parentesco entre algunos términos bíblicos y el mundo extrabíblico, confiesa su convicción de que la idea de "dios fiero" o "encolerizado" es la mejor.

que no se traduce tampoco. El intento posterior de traducción que hicieron los LXX del término Azazel, y los diferentes usos que le dio la literatura judía intertestamentaria, muestra que el nombre era muy antiguo. 117 El sentido original estaba bastante olvidado y aun abandonado por muchos.

Objeciones.

Parecería innecesario detenerse a considerar las críticas tradicionales que algunos intérpretes conservadores han hecho para negar el valor de la idea de Azazel como un ser sobrenatural opuesto a Dios, luego del análisis y evaluación de los últimos estudios que acabamos de hacer. Sin embargo, un examen atento del conjunto de objeciones presentadas, permitirá percibir mejor cómo en su trasfondo aparece una visión tipológica particular, o una concepción dogmática no necesaria.

Al intentar agrupar los argumentos principales presentados en contra de esta última posición, conviene destacar de nuevo que, prácticamente todas estas objeciones son anteriores a los últimos estudios del término Azazel. En este sentido, muchas críticas parecerán anticuadas y obsoletas. Como estas observaciones no son expresadas siempre de la misma manera, y contienen a veces diferencias de detalle no muy significativas, la forma de exponerlas no será siempre la misma que tienen en los libros de donde fueron tomadas. Sin embargo, a pesar de este intento de agrupación de tales argumentos, su exposición será completa. Analicemos, pues, estas once objeciones básicas que se han levantado en contra de la figura de Azazel como símbolo o figura de Satanás.

1. No hay acuerdo entre los exégetas sobre la persona designada por este nombre. Contrariamente a los otros nombres propios de los hebreos, el título de Azazel permanece obscuro. 118

Respuesta. Es cierto que se han propuesto varios significados para el término, pero llama la atención que la mayoría de las proposiciones parten de las mismas raíces hebreas, o de raíces semejantes. Por otro lado, muchas de las interpretaciones parten de un conocimiento muy limitado o de una ignorancia marcada del contexto bíblico y extrabíblico en que el término aparece. Un estudio filológico detenido de las diferentes proposiciones reveló ya que la mayoría de las proposiciones carece de fundamento sólido. En efecto, ninguna proposición ha sido capaz de incorporar en su análisis, tantas evidencias contextúales internas y externas, y aun paralelos semánticos y relaciones filológicas tan convincentes, como esta última asociación que hace de Azazel un ángel caído, y describe la obstinación del príncipe del mal.119

117K.HRUBY, 170.
118CH.L.FEINBERG, 327.
119 Es curioso notar que, aun MEDEBIELLE, 155-157, deja la puerta abierta a la aceptación de una etimología original o primitiva de la palabra en relación con el diablo, pero se mantiene fiel a la

2. El único texto bíblico que utiliza el término Azazel es el de Lv 16. Si el ser allí implicado es tan importante, su nombre debería aparecer de nuevo.120

Respuesta. Lo mismo podría decirse del rito en sí, en relación con cualquier interpretación que se adopte, pues tiene ciertas peculiaridades que no se repiten de la misma manera en ningún otro lado de la Biblia. Pero es evidente que si este título no aparece de nuevo en el Canon, es porque su término es muy antiguo, y otros nombres ganaron terreno para representar al mismo ser sobrenatural que se obstina contra Dios.121 Ya se vio que las mismas raíces hebreas fueron empleadas en otros pasajes bíblicos en relación con el dios cananeo de la muerte. El hecho de que aparezca el término *'el,* "dios," para referirse al gran adversario, no debe sorprender a nadie, pues ese es el mismo término con el cual se designaban otros nombres en Israel, y a los dioses paganos en el mundo antiguo.

Para la época en que se tradujo el Antiguo Testamento al griego, su significado se había perdido en muchos. Esta es la razón por la cual la traducción de los LXX es ambigua, 122 y como en muchos otros casos, equivocada. Junto a esto están las discusiones judías divergentes que ya consideramos acerca de su significado, y los cambios traídos al rito por la tradición mishnaica. Todo esto habría impedido a los apóstoles utilizarlo sin correr el riesgo de dejar una imagen confusa en sus oyentes. 123

proposición de la Vulgata, diciendo que "cualquiera sea el sistema...que se adopte referente a la significación original de Azazel, seria contrario a un método histórico sano el de ligarse a la etimología primitiva, desonsiderando ei sentido consagrado por el uso."

Una tesis reciente que no puede negar la evidencia etimológica actual presentada en favor del significado: "dios bravo" o "feroz," prefiere conjeturar que su uso fue pre-bíblico, y que el código levítico o "sacerdotal" podó al rito todo vínculo con el demonio y el bajo mundo, D.P.WRIGHT, 77-78. Con este propósito relativiza también el valor tipológico de las otras descripciones de la ley, concerniente al lugar hacia donde eran despachados los pecados de Israel. Aduce que aún en Os 13:14 y en Jr 9:20(21), en donde la muerte (Mót) es personificada como un demonio, no se expresa la "real expresión de la creencia israelita acerca ae los dioses paganos del bajo mundo y sus demonios asociados," sino que se usa estas imágenes sólo como "una imagen literaria," *ibid,* 26-28,283-284.

A esta conjetura puede objetarse que el código sacerdotal hubiese eliminado el término Azazel, si realmente deseaba eliminar toda traza de un presunto rito pagano precedente, y hubiese eliminado también del rito, el animal tan representativo que usó, etc. Si WRIGHT no puede negar que la muerte sea personificada en algunos pasajes proféticos posteriores, y acepta este hecho como una expresión literaria, desprovista de todo el contenido mágico y demoníaco pagano, ¿por qué no puede ver una expresión o cuadro semejante en la ley Levítica, que fue escrita en una época en donde se vivía inmerso en todos estos conceptos e imágenes mitológicas? ¿Por qué no ver en esta representación típica, expuesta en un contexto tan significativo, un símbolo o figura de la expulsión de aquel que inspiraba todos esos ritos paganos de los demonios, para mostrar cómo sería finalmente eliminado de este mundo, el príncipe del mal. Véase n.130, con respecto a la creencia en la existencia real de los demonios.

La tesis de Whright no ha explotado toda la dimensión contextual exegética que envuelve al rito en Lv 16 mismo, y en su intento por alejar ciertas similitudes con la ¡dea de substitución que ofrecen los ritos paganos (véase más adelante), niega también que el macho cabrío sufra en lugar del pueblo. Aunque esta última observación es correcta (véase respuesta a la objeción 11), la substitución del diablo por el macho cabrío se ve en el uso del término *góral,* "suerte," y en la preposición *le,* "para" o "en lugar de" Azazel. Véase cap 1, 45.

120 F.MEYRICK, 239-240; CH.L.FEINBERG, 330.

121 Véase K.HRUBY, 170,n.127.

122 Véase más arriba nuestro análisis de las dos interpretaciones intermedias del término Azazel.

123 Véase cap 8, 434.

3. En ningún lado el diablo es presentado llevando los pecados del pueblo. 124

Respuesta. Tampoco se presenta en ningún otro lado un animal llevando los pecados de Israel sin ser sacrificado. Y a pesar de eso, la ley no deja lugar a dudas sobre el hecho. Un estudio detenido de la responsabilidad de la falta y la aplicación del castigo en el Antiguo Testamento, prueba que los pecados debían recaer finalmente sobre el verdadero culpable (Sl 7:16(17)).125 Algo semejante se representa en el Día de la Expiación en relación con el instigador y "acusador de los hermanos" (cf.Ap 12:10). Aunque los acuse "día y noche" delante de Dios, el Seductor o Tentador de Israel no podrá finalmente evitar de llevar su propia responsabilidad por todos los pecados que hizo cometer al pueblo de Dios.

Puede traerse a colación aquí, la visión registrada en Zc 5, en donde una mujer que lleva la iniquidad del pueblo de Israel a un centro de adoración pagano, y que representa a la Maldad, 126 recibe honor en territorio del enemigo. Se le edifica un templo en Sinar (Babilonia: Gn 10:10; 11:2; Is 11:11; Dn 1:2), y se la coloca sobre un piedestal idolátrico. Ella es vista, pues, como un símbolo de Babilonia (Jr 50:12; 51:33; Ap 17:1-6, etc), en donde reina el ángel caído (Is 14:12-17), y en donde finalmente recibirá su castigo (Is 13-14; Jr 50-51; Ap 18,etc). Todo este cuadro está basado en la figura ritual del macho cabrío vivo que, según la ley, debía llevar los pecados del pueblo a la región de los poderes maléficos de las tinieblas.

4. En el Antiguo Testamento no hay ninguna traza de mitología pagana.127 Por consiguiente, la evidencia externa generalmente presentada, no es de utilidad para resolver el problema.

Respuesta. Toda asociación con mitologías paganas ha provocado reacciones alérgicas de quienes consideran que la Revelación divina es únicamente vertical. Sin embargo, aunque es verdad que la religión de Israel no debe ser identificada con las mitologías groseras del mundo antiguo, no puede exigirse tampoco de ningún pueblo la invención de un lenguaje 100% diferente del de su época. Aunque la Palabra de Dios, como en este caso, usa términos y figuras semejantes a los que conocía el mundo de entonces, ella revela una tipología que contiene un mensaje divino particular.

Hoy por ejemplo, se usa todavía la expresión; "la puesta del sol." A pesar de

124 F.DUNKEL, *Le Yom Kippourdu Chríst{*tesis, Aix en Provence, 1981), 261.

125 véase cap 3, 141-148,185-186.

126 Entre los hititas y en la mesopotamia, ciertos ritos efectuados con una o más mujeres, revelaban la creencia en que la mujer o el animal usado, transportaban el mal -personificado a menudo por un dios,- al país del enemigo, A.M.RODRIGUEZ, *Substitution in the Hebrew Cultus* (Doctoral dissertation, Andrews University Press, 1979), 49,59-66; D.P.WHRIGHT, 42-55. A veces, como en Ugarit, los ritos substituían a los dioses, y los substitutos eran llevados a su lugar de origen, el bajo mundo. A.M.RODRIGUEZ, 50-51,62,67-71. En una de estas leyendas de Ugarit, dos mujeres son enviadas por *'El* al desierto para dar a luz a los "devoradores" y a los "despedazadores," *ibid,* 70.

127 CH.L.FEINBERG, 328.

eso, nadie sería capaz de hacer creer que nuestra época comparte aún la creencia mitológica antigua de que ei sol gira alrededor de la tierra. Así también, las asociaciones del macho cabrío vivo errando por el desierto con los pecados e impurezas del pueblo de Dios, con los machos cabríos que representaban a los demonios en las ruinas y desolaciones de los parajes antiguos, no significa que Israel creía necesariamente en el contenido de todas esas mitologías paganas. Pero el uso de estas mismas imágenes y expresiones en la Biblia, prueba que Israel no sólo no las ignoraba, sino que vio en ellas una figura o símbolo capaz de representar mejor que ninguna otra cosa, el carácter cruel y obstinado del príncipe del mal.

Un estudio histórico comparativo cuidadoso de las religiones antiguas, no tiene, pues, por qué considerarse peligroso para la integridad de la Revelación divina. Al contrario, puede ilustrar mejor de qué manera Dios habla a los hombres. Dios les habla allí donde se encuentran, con un lenguaje que los seres humanos pueden entender, y a pesar de eso, con un estilo propio, y con una significación de conjunto independiente.

Esto es justamente lo que hace que el contenido de la Revelación sea algo tan maravilloso. Para llegar a ser verdaderamente una Revelación divina, la Palabra de Dios es dada en el lenguaje humano de la época. Dios les habla a los hombres en el lenguaje de ellos. Por esto puede decirse que en la Biblia, la divinidad y la humanidad se encuentran.

No hay necesidad, pues, de irse a ninguno de los dos extremos. No puede decirse, ni que hay ninguna traza de mitología pagana en la Biblia, ni que el ritual de Lv 16 es de inspiración pagana. En otras palabras, debe admitirse el valor de la evidencia externa de la Biblia, sin por otro lado caer en los extremos del pan-babilonismo; debe admitirse la independencia del mensaje bíblico, sin por ello llegar al extremo de concluir que la inspiración es absolutamente vertical y verbal, como si las palabras hubiesen sido determinadas rígidamente por moldes de hierro.

5. No hay ejemplos en el Antiguo Testamento en donde Dios haya abolido una práctica ilegal para reemplazarla por otra ceremonia ilegal.128

Respuesta. Este argumento se contradice a sí mismo por el empleo de dos premisas falsas. Por un lado, no puede negarse que muchas leyes de la Biblia sirvieron de antídoto contra la tendencia de los israelitas de imitar las costumbres paganas. Por otro lado, ya se vio que la ceremonia de Lv 16 no contradice el genio de las instituciones del Antiguo Testamento, ni llega a ser, por consiguiente, tampoco ilegal.

Entre los numerosos ejemplos que pueden ser dados, bastará con presentar uno aquí. ¿Puede negarse que las órdenes bíblicas relativas a las nuevas lunas (Nm 28:11; 10:10; Sl 81:3, etc), no fueron establecidas como antídoto contra la tendencia israelita de imitar las costumbres paganas de adorar la luna? (2 R

128 *ibid,* 329.

23:5; Is 47:12; Je 8:21; Is 3:18; cf.Jb 31:26-28). La prohibición que aparece en Lv 17:7 y el ritual del macho cabrío vivo que aparece en el capítulo anterior, sería equivalente a la prohibición de Dt 4:19; 17:3 y la orden de las nuevas lunas ya mencionada.

6. Es difícil admitir que el übro de Levítico haya dado al demonio de los desiertos un lugar tan importante en el culto, en ei día más memorable, y en la función más santa.[129]

Respuesta. Si una función del ritual del Día de la Expiación debía ser considerada más santa que otra, esa sería la entrada del Sumo Sacerdote al lugar santísimo, llevando la sangre del macho cabrío por Yahvé. Sin embargo, es verdad que el lugar que ocupa Dios en el libro de Levítico y en la Biblia en general, sobrepasa incomparablemente el lugar que ocupa el diablo. Todo poder, bueno o malo, está en la Biblia bajo el poder de Dios. Ahora bien, ¿debía esto impedir que la ley fuese realista y demostrase gráficamente cómo ios pecados y su instigador serían definitivamente erradicados de entre ios hijos de Dios?[130]

7. El paralelismo entre Azazel y Satanás no tiene nada que ver aquí, puesto que se trata de un texto legislativo, en donde las exigencias del estilo poético no son aplicables.[131]

Respuesta. Si el paralelismo o el contraste debe ser considerado en el análisis de algún pasaje bíblico, como característica exclusiva del estilo poético, entonces no se podría tampoco descubrir las diferencias de contenido y significado en ios distintos sacrificios y ofrendas ordenadas en la ley.

8. Cuando el redactor de la ley llega al lugar capital en donde debería explicar el destino del macho cabrío, se contenta con repetir tres veces su envío ai desierto (Lv 16:21,22a,b) con los pecados dei pueblo, sin ninguna alusión a un ser viviente.[132]

Respuesta. Este ejemplo puede ser tomado mas bien como una evidencia adicional de que el macho cabrío era considerado como substituto de Azazel, así como el primero lo había sido del pueblo (v.15) y de Yahvé (v.8-9). Se ha

129A.MEDEBIELLE, 156, n.1.

130 L.SABOURIN, 48, n.9, destaca que la oposición que se establece entre él y Yahvé, "muestra claramente que el autor sagrado le refusa todo derecho al culto," que el animal no es inmolado al demonio, y que la ley no da lugar a pensar en una creencia real en genios maléficos. Se usa la ficción para expresar en un símbolo la ¡dea principal de cómo en este día, "se hace desaparecer el pecado." Conviene acotar aquí, que una representación simbólica no debe conducir a creer que Moisés no creía en la existencia de una realidad. Al mismo tiempo, la creencia en la existencia real de los demonios, no debe conducir necesariamente a ver en el ritual alguna práctica de índole mágica. Véase más adelante, la conclusión a los aportes extrabíblicos.

131 H.LESETRE, 1875.

132 A.MEDEBIELLE, 156.

destacado en este sentido, que ia preposición /e, "por," que en Lv 16 aparece en relación con Yahvé, el pueblo y Azazel, podría ser usada con el sentido de "de la parte de" o "en substitución de."133 Así, el segundo macho cabrío era enviado "como substituto de Azazel hacia el desierto" (v.10). Su suerte ya había sido determinada, y el animal en sí es visto entonces como un símbolo de Satanás, razón por la cual no se menciona de nuevo su nombre (v.21-22).

9. Si la interpretación del rito del macho cabrío debía ser juzgada en base al número de autores que ven en el término Azazel al príncipe del mal, habría entonces que adoptar esta última posición. Pero las consideraciones bíblicas no pueden ser decididas por cómputo de votos. Es el testimonio general de las Escrituras que debe ser considerado como decisivo.134

Respuesta. Esta observación trae a colación un principio metodológico importante para la interpretación bíblica, y considera implícitamente que el gran número de autores que ha adoptado este enfoque de Azazel, desprecia el contexto general de la Biblia. Ya fue mostrado que los estudios teológicos más recientes no descuidan las evidencias internas del Antiguo Testamento, y tales evidencias son abrumadoras. Una consideración de la tipología, del Nuevo Testamento en relación con este rito, demostrará también que esta interpretación está de acuerdo con el testimonio general de las Escrituras.135

10. Los dos machos cabríos son presentados, ofrecidos y consagrados a Yahvé como medio de expiación. Sería, pues, inconcebible que Dios y Satanás fuesen puestos en el mismo nivel, y que este último comparta o reciba la mitad del sacrificio ofrecido a Dios. 136

Respuesta. El primer macho cabrío no era incompleto, ni una mitad. Azazel no comparte con Dios, ni la ofrenda por el pecado de Israel, ni la obra de expiación. Tampoco aparece ninguna palabra que sugiera que era consagrado a Yahvé, ni nada sugiere en el rito que este era el caso. El segundo macho cabrío entra en acción únicamente después que el primero ha acabado de expiar el santuario (Lv 16:20). Los ritos de expiación son llevados a cabo "cerca de él" (v.10), pero no a través de él, sino por medio de los dos animales sacrificados que lo preceden.137 Una vez que esto se cumplía, el macho cabrío era enviado como substituto de Azazel "hacia el desierto."138

El segundo macho cabrío tampoco era un sacrificio o regalo ofrecido al diablo. En esto difiere de los ritos paganos. Si era presentado delante de Yahvé, no era ni para consagrario ni para santificarlo, sino para cumplir el designio

133 véase cap 1, 45.
134CH.L.FEINBERG, 330.
135 Véase cap 8, 432-434.
136 A.MEDEBIELLE, 156; F.MEYRICK, 239-240; CH.L.FEINBERG, 331.
137 Véase cap 1, 46.
138 Véase respuesta a la octava objeción.

divino sobre él. 139 Siendo un substituto, símbolo o representación de Azazel, la idea de un regalo consagrado al diablo es reemplazada por la de una expulsión del diablo mismo de la asamblea de Israel. Su presentación delante de Yahvé responde al hecho de que Dios, como Juez y Rey de Israel, es el único ser autorizado y capaz de expulsarlo finalmente de Su pueblo.

Conviene recalcar una vez más que, aceptar la idea de Azazel como nombre del príncipe de las tinieblas, no es asumir las interpretaciones exageradas de los autores liberales que piensan que el rito daría cuenta de una antigua adoración de los demonios en Israel, puesto que la ley levítica les rechaza todo derecho al culto. Una imagen bíblica semejante se da en Zc 5:5, como ya se vio, en donde se describe la expulsión de los pecados de Israel a Babilonia , centro simbólico del mundo pagano. El profeta está uniendo con esta visión, las imágenes de Lv 16 en el Día de la Expiación, con la visión del Rey de Babilonia en Is 14.

En efecto, la figura de los pecados que son alejados del pueblo de Dios y enviados a su causa primera, al príncipe enemigo de Dios, es típica del Día de la Expiación. Por el hecho de determinar el lugar adonde son enviados, Babilonia, Zacarías asocia la descripción que Isaías hizo de Lucifer en la figura del Rey de Babilonia (Is 14:12), con las imágenes de los profetas que como Isaías, describen a Babilonia transformada finalmente en desierto y guarida de animales que representaban ya desenmascaradamente a los demonios.140 No hay, pues, razón para manifestar semejante sensibilidad teológico-religiosa al buscar rechazar la interpretación obvia de Lv 16, de que el macho cabrío llevaba los pecados de Israel al príncipe de los demonios. 141

11. Los dos animales eran semejantes, y sufrían por los pecados del pueblo, ¿Cómo podían entonces representar a dos seres tan distintos? 142

Respuesta. Nada se representa ni se dice en la ley, acerca de un sufrimiento vicario del macho cabrío que no es inmolado.143 El rito del Día de la Expiación debe ser analizado desde la perspectiva que ofrece la suerte arrojada para distinguirlos, 144 y \a tipología bíblica en general. 145

Algo que debe tenerse en cuenta en la tipología, es que un mismo símbolo o

139 Véase cap 1, 46,n.91.

140 En Ap 17:3, Juan es llevado al desierto para ver la mujer, símbolo de Babilonia, sentada sobre una bestia escarlata. Esta alusión al desierto es de nuevo traída en este pasaje para describir el reino de las tinieblas y de la muerte, el reino de Satanás (cf.Ap 12:3,9). Véase p.229-230; cap 8, 432-433. Basados en la costumbre mishnaica de los días de Cristo, algunos autores cristianos han querido ver en el proceso burlesco que condujo a Jesús del juicio a la cruz, una réplica de lo que hacían entonces con el macho cabrío vivo. Basados en una costumbre babilónica, tiraban de los pelos al animal, gritándole: "¡Lleva (nuestros pecados) y vete! ¡Lleva y vete!" (Mishna 6:4). Pero esta fue una costumbre muy posterior que no tiene apoyo bíblico. Aun suponiendo que ésta hubiese sido la costumbre antigua, hubiera tenido que cumplirla, según la ley de Lv 16, un pueblo ya perdonado y purificado. Los que maltrataron a Jesús, en cambio, fueron rebeldes y dignos del castigo de Dios. En otras palabras, otra vez el paralelismo buscado entre el macho cabrío vivo y Jesús, no logra su propósito.

141 Véase n. 126.

142 F.DUNKEL, 264.

143 D.P.WRIGHT, 76

144 Véase n.119, y cap 1,45.

145 Véase cap 8, 432-433.

figura no representa necesariamente siempre lo mismo. En muchos casos, sólo el contexto puede determinar su simbolismo.

Por ejemplo, el león es tomado en el Nuevo Testamento como símbolo de Satanás (1 P 5:8), pero en el contexto de la tribu de Judá y del santuario celestial, como símbolo de Cristo (Ap 5:5; cf.Gn 49:9-10). La serpiente representaba también a Satanás (Ap 12:9; cf.Gn 3:1-5,14-15), quien trajo la desgracia a este mundo, y buscaba constantemente la muerte del pueblo de Dios (cf.Nm 21:6). Pero la serpiente de bronce que fue puesta sobre una asta para salvación, en medio del pueblo de Dios, curaba, y representaba a Cristo (Jn 3:14-15). Así también, el primer macho cabrío, dentro del contexto del santuario, obraba la expiación del santuario, y representaba a Cristo (Heb 9:11-12,22,etc). El segundo intervenía sólo cuando la expiación del santuario había terminado (Lv 16:20), y no era sacrificado. Erraba lejos del santuario, por el desierto, como un símbolo de Satanás (cf.Jb 1:7; 2:2; Ap 20:1 -3).

Es importante destacar también que no se eligió un cerdo ni un perro, ni ningún animal inmundo para representar al Príncipe del Mal, como en los ritos paganos,146 debido a que tales animales podían levantar la duda acerca de la responsabilidad de Dios con respecto a la naturaleza original con la cual creó a Lucifer (cf.Ez 28:15). Además, la suerte no determinaba el hazar, ni la casualidad, sino la voluntad divina, y se recurría a ella también para conocer la responsabilidad sobre alguna falta cometida.147

Si se tiene en cuenta que en la Biblia, el ángel caído es presentado como "ángel de luz" (2 Cor 11:14; cf.Gl 1:8), es decir, de una manera seductora (1 Cr 21:1; Mr 1:12-13; Mt 4:1,3; Ap 12:9; 20:3, etc), podrá verse también representado en la similitud de los dos animales, la actitud engañadora y sutil del ángel caído, que sólo la Omniciencia divina puede desenmascarar. Aquel que había engañado y desviado al pueblo durante el año transcurrido, era primeramente desenmascarado, luego inculpado, y finalmente expulsado de en medio de un pueblo ahora perdonado, purificado y en paz para con Dios.148

Conclusión.

Un estudio detenido de todas las proposiciones etimológicas ofrecidas a través de ¡os siglos para explicar el término Azazel, muestra que sólo una se ajusta al contexto bíblico y extrabíblico, tanto lingüística como temáticamente, y esa es: "dios bravo" o "feroz." La tendencia de la mayor parte de los autores modernos en buscar en Azazel un radical *'el,* "dios," está justificada, si se tiene en cuenta entre otras cosas, que Azazel aparece como un ser opuesto a Yahvé en Lv 16, y con una importancia y un papel que no podía ser ni del rey, ni del sacerdote, ni de ningún otro ser humano.

El término "dios fiero" califica al demonio además, con un atributo que era

146 Véase referencias al uso de animales inmundos en los ritos paganos antiguos de expulsión del mal, tales como lechones y perros, en A.M.RODRIGUEZ, 36,38,60.
147 Véase cap 1,43-44.
148 E.DE WHITE, CS, 728; Véase de la misma autora, p.572-585.

prominente y común a todas las divinidades-demonios del desierto. Entre los animales que los representaban, se destacaban los machos cabríos, y cuya referencia en el contexto más inmediato al rito de Azazel, el de Lv 17:7, muestra que no eran ignorados. Así como se denominó con siglas equivalentes a Béel-zébul y Belial en el Nuevo Testamento, y así como se describe al ángel caído detrás de la imagen del "rey de Babilonia" en Is 14, y del "rey de Tiro" en Ez 28:12-19, los dioses-demonios del desierto estaban comprendidos en el vocablo Azazel y en la figura del macho cabrío, para representar a aquel a quien la Biblia llama en otros lados, Satanás o diablo.

Una consideración detenida de las diferentes críticas hechas a este último enfoque, muestra que no hay ningún argumento de valor que pueda ser esgrimido desde un punto de vista exegético, para eliminarlo. Muchas de esas críticas son ya obsoletas, pues han sido superadas por nuevos estudios, razón por la cual no tienen ecos muy recientes. La resistencia fundamental que esta última interpretación ha encontrado, especialmente en el mundo cristiano, descansa sobre la dependencia que muchos autores católicos tienen de la interpretación de la Vulgata Latina, y sobre una tipología subyacente que muchos padres de la iglesia hicieron del segundo macho cabrío, como una figura de Cristo.

Otra dificultad que sobresale, tanto en las críticas presentadas por intérpretes judíos y cristianos de! pasado, en relación con esta interpretación, es el temor de ver introducirse en el ritual un elemento de inspiración pagana, más bien que divina. Este hecho ha motivado la búsqueda de otros significados del término Azazel ya desde muy antiguo. Pero este temor no se justifica si se eliminan las interpretaciones exageradas que muchos autores liberales han extraído de la historia de las religiones antiguas, sin percibir la independencia del significado bíblico. En efecto, el ritual de Lv 16 no era sino un símbolo de una realidad cuyos alcances últimos, pueden descubrirse mediante un estudio cuidadoso de la tipología bíblica.

Para poder discernir mejor estas características específicamente bíblicas, será conveniente hacer un rápido examen de los principales rituales paralelos encontrados en el mundo antiguo.

II. Ritos semejantes del mundo antiguo.

La aparición de una nueva ciencia en el siglo pasado, la de la arqueología, puso la investigación bíblica bajo un estado de permanente novedad. Los descubrimientos innumerables de los documentos antiguos que fueron desenterrándose desde entonces, han ido enriqueciendo enormemente el contexto cultural sobre el cual los autores bíblicos expresaron el pensamiento divino. Sin embargo, el entusiasmo por la arqueología se vio marcado por distintos polos de atracción.[149] Mientras muchos autores buscaban evidencias

149 Véase breves noticias históricas sobre estas dos tendencias y su debate en H.CAZELLES, *Introduction Critique á l'Anden Testament* (Paris, 1973), 140-143.

para probar que la religión de Israel no era diferente de las religiones paganas,150 otros manifestaron el mismo celo por probar la autenticidad de la Biblia, y por negar toda dependencia del contenido bíblico con el mundo mitológico de sus días.151

Estas tendencias se vieron nítidamente en las reacciones que produjeron las publicaciones y comentarios de varios ritos paralelos al del Día de la Expiación en la Mesopotamia,152 y posteriormente en otros lugares del mundo antiguo. Felizmente, con el tiempo los excesos han ido desapareciendo en ambos sentidos. Aunque estas corrientes han subsistido con el correr de las décadas, el clima se ha atemperado, y se admite que la religión de Israel tenía muchas cosas en común con el mundo antiguo, y al mismo tiempo que conservaba y transmitía un mensaje que le es propio.

Es evidente que el contenido bíblico es muy rico. Por consiguiente, es aconsejable mantener una actitud abierta y prudente, tanto en la consideración de los paralelos presumibles que ofrece la historia de las religiones, como en el análisis independiente de las evidencias internas. A pesar de la diversidad de aspectos tratados en la Biblia y de la naturaleza diferente de los temas que allí se abordan, no hay duda de que el contexto interno debe ser considerado como privilegiado en toda investigación bíblica.153 Sin embargo, un análisis sereno de los ritos encontrados en otras religiones del mundo antiguo, permitirá ensanchar la comprensión que se tenga, no solamente del contenido bíblico, sino también del fenómeno de la Inspiración.

Los diferentes ritos extrabíblicos.

Desde el fin del siglo pasado hasta hoy, han ido apareciendo varios trabajos comparativos entre el rito bíblico de Azazel y algunos textos semejantes del mundo antiguo. Estos trabajos permiten ver que el rito del macho cabrío vivo de Lv 16, aunque posee características propias y únicas, no es un rito totalmente inédito, sin ninguna relación posible con las costumbres e ideas del mundo en general. 154

La mayor parte de los casos presentados como paralelos del "chivo emisario," no tiene casi ninguna relación real y directa con el ritual levítico. Es verdad que la idea de substitución de la desgracia humana podía darse en

150 Esta tendencia ha sido llamada "panbabilonismo," porque se creía encontrar en la religión babilónica todo lo que había en la religión de Israel, *ibid,* 143. Véase cap 2, 125.

151 G.L.ARCHER, *A Survey of Oíd Testament. Introduction (*Revised Edition, Chicago, 1978), 165-176.

152 Véase n. 158.

153 Toda evidencia externa puede tener un valor primario en la medida en que no rompe la armonía de la evidencia interna. Por ejemplo, no se puede decir que los descubrimientos de los sacrificios humanos en ciertas ciudades fenicias antiguas, sean de un valor secundario para la comprensión de los Tofets y Molocs mencionados en la Biblia. Esta evidencia externa permite comprender mejor la figura empleada en Is 30:33, para hablar del castigo que caerá sobre los enemigos de su pueblo, y todo el contexto de la sorprendente representación divina (v.27-33). Cf. R.DE VAUX, *Les sacrifices de l'ATt*Gabalda, Paris, 1964), 79.

154 El tratado más completo sobre la costumbre universal de transponer el mal sobre objetos materiales, animales o personas, es el libro de J.G.FRAZER, *The Scapegoat,* en The Golden Bough, VI, 1913.

relación con otros seres humanos, con animales o aun con ciertos objetos materiales, y que este cuadro aparece en todos lados como algo inherente a la naturaleza humana. Pero tanto las descripciones de estos ritos, como las ideas precisas que proyectan, son casi siempre bastante diferentes de las ideas y detalles descriptos en ei rito por Azazel. 155

En este trabajo se considerarán únicamente los rituales más antiguos que puedan tener alguna relación o paralelismo más evidente con el ritual bíblico. Así se estará en mejores condiciones de destacar las semejanzas y las diferencias entre todos estos ritos.

Sólo dos centros paganos de religión se destacan en ofrecer documentos antiguos con ritos semejantes al de Lv 16. Ellos son Babilonia y Hatusa, el imperio de los hititas.156 Un estudio cuidadoso, hecho recientemente en relación con los documentos ugaríticos, muestra que tales documentos "no traen ninguna contribución significativa al estudio de la idea de substitución sacrificial." "Ellos revelan únicamente que se daban substitutos a los poderes del bajo mundo, para permitirle a *Ba'al* (dios cananeo) salir en libertad."157 El único valor de los textos ugaríticos parece ser, pues, el de presentar toda una gama terminológica ya considerada más arriba, muy significativa en relación con la que aparece en el ritual levítico.

Paralelos babilónicos del macho cabrío vivo.

La búsqueda de rituales paralelos del macho cabrío vivo en Babilonia, parece haber nacido con nuestro siglo.158 Entre los diferentes ritos babilónicos, sólo tres tipos de ritos dejaron trazas suficientemente significativas como para que varios especialistas las consideren semejantes al ritual bíblico.

El **primer grupo de documentos** menciona algunos animales con cuernos llamados *mashultuppü,* "macho cabrío,"159 o incluso el cerdo.160 Los miembros de estos animales eran colocados sobre los miembros correspondientes del enfermo para que el animal lleve los "demonios, causa de todos los males..., del hombre que atormentaban."161 Estos demonios que acarrean la enfermedad, la

155 Esto es verdad especialmente con respecto a los casos presentados en la obra de Frazer.

156 D.P.WRIGHT, 29-78, considera únicamente los ritos de la Mesopotamia y de los Hititas como paralelos del macho cabrío de Lv 16.

157 A.M.RODRIGUEZ, 72.

158 J.D.PRINCE, "The Unilingual Inscriptions K.138 and K.3232," en *JAOS* 21 (1900), 1-22; C.FOSSEY, *La Magie Assyrienne* (Paris, 1902), 451-457, con otra traducción de los textos, rechaza el panbabilonismo de Prince, quien a su vez responde, "Le Bouc Emissaire chez les Babyloniens," en *JA(s),* décima serie, 2 (1903), 133-156. A pesar de una nueva traducción de los textos favorable a los puntos de vista de Prince, hecha porS.H.LANGDON, "The Scapegoat in Babilonian Religión," en *ET* 24 (1912), 9-13, LANDERSDORFER considera válidos los argumentos de Fossey contra una relación tal al chivo emisario bíblico, *Studien zum Biblischen Versohnungstag* (Münster, 1924), 23.

159 Además de las referencias de la nota anterior, véase J.D.PRINCE, "scapegoat (Semitic)," en *ERE,* 1974 (Ira.ed., 1920), XI, 221-223; O.R.GURNEY, "Babylonian prophylactic Figures and Their Rituals," en *Annals of Archaeology and Anthropology* 22 (1935), 86 (129-137), cf. H.TAWIL, 51; H.M.KUMMEL, "Ersatzkonig und Sündenbock," en *ZA W80* (1968), 313, etc.

160 A.M.RODRIGUEZ, 35.

161 A.MEDEBIELLE, 111.

destrucción, ia muerte, etc., son expulsados de la tierra de los vivientes a los mundos subterráneos o bajo mundo. La fuente de todo mal se encontraba justamente en esta guarida de los demonios, y era de allí que ellos provenían. 162

Los *mashultuppü* eran sacrificados y cargados con el mal de los enfermos, y entonces llevados a campo libre. Este lugar era árido (*séru*), y se encontraba en el oeste (*ereb samsi).* Todas estas expresiones simbólicas designaban al bajo mundo de los demonios.163 En este contexto, resulta interesante observar que en la Biblia, Dios siempre aparece por el oriente, de donde sale el sol;164 jamás del poniente. En cambio los animales terribles de la visión de Daniel 7, provienen del mar. Si ésta es una referencia al mar Mediterráneo, puede verse su relación con el Oeste, no con el Este.

La semejanza del ritual babilónico con el ritual israelita, descansa sobre la idea de alejar el demonio hacia el lugar de su dominio, por intermedio de un macho cabrío, el cual era una figura de los demonios. Sin embargo, el rito en sí tenía muchas diferencias que no pueden desconsiderarse. La primera diferencia tenía que ver con ia manera de llevarse a cabo el ritual: en Babilonia se mataba el macho cabrío; en Israel era expulsado vivo. La segunda diferencia se da con respecto al momento elegido: en Babilonia el acto era individual y en relación con la enfermedad, mientras que en Israel el rito era nacional y en relación con una fiesta que concluía los ritos del año. La categoría del ritual también era diferente. En Babilonia el rito era un rito mágico, efectuado para quitar la enfermedad; en Israel el rito era un rito simbólico relacionado con la situación moral y espiritual del pueblo delante de Dios.

El **segundo paralelismo babilónico** encontrado, trae otra semejanza muy interesante con el ritual del macho cabrío por Azazel. Se trata de un ritual de purificación de los templos de *Bel* y de *Nabü,* que se llevaba a cabo en el quinto día del nuevo año.165 Un encantador purificaba estos templos primero con agua, con aceite y con perfumes. Luego, el encargado de inmolar la víctica cortaba la cabeza de un carnero joven, y frotaba el templo de Nabü con su cadáver, con el propósito de borrar sus impurezas. El encantador y el que había inmolado el animal iban entonces juntos al río Eufrates, para tirar al río la cabeza y ei cuerpo del carnero. Luego se alejaban al campo, y no podían regresar a la

162 C.FOSSEY, 455; J.D.PRINCE, 223, habla de "la destrucción y expulsión de ciertas criaturas con cuernos que son equivalentes.,.a los malignos demonios."

163 H.TAWIL, 51.

164 Os 6;3; MI 4:2. La puerta de entrada del templo estaba al Orlente (Ex 27:13-16), de donde debía provenir la gloria de Dios (Ez 43:1-5; 44:1-2; cf.2 Cr 7:1-3). El Mesías prometido a Judá (Gn 49:10; Mq 5:2), es llamado "el León de la tribu de Judá" (Ap *5:5),* que moraba durante el período en el desierto, "al oriente" (Nm 2:3). Ciro, el ungido de Yahvé, vendría también del oriente para liberar a Judá cautivo en Babilonia (Is 41:25; 46:11). Jesús, tipificado por Ciro, vendría para liberar al Israel espiritual de la Babilonia mística (Ap 16:12; cf.Dn 11:44; Le 1:71,78-79; Mt 24:27; 2 P 1:19; Ap 22:16; 7:2, etc}.

165 P.DHORME, "Tablette rituelle néo-babylonienne," en *RA* 8 (1911), 41-63. Es la primera traducción hecha de esta fiesta babilónica, cuya tableta se encuentra en el Museo de Louvre. F.THUREAU-DANGIN, *Rituels Accadiens* (1921), 140.

ciudad antes que terminase la fiesta, el 12 de Nisán.166

La semejanza general que había entre el ritual israelita y el de los babilonios, es, pues, innegable. Las dos ceremonias están ligadas con las fiestas de año nuevo, las que en Israel concluían al mismo tiempo el calendario litúrgico."'67 En ambas celebraciones se encuentra una purificación del templo, y los hombres que participan se vuelven impuros. Pero en Babilonia el animal era sacrificado, mientras que en Israel el macho cabrío vivo por Azazel no tenía ninguna relación directa con la purificación del templo. Los que participaban en el rito babilónico quedaban impuros por siete días, mientras que en Israel regresaban al campamento el mismo día, conforme al tiempo de duración de la contaminación provocada por la impureza de un animal. Además, no hay referencias en el ritual babilónico a una purificación del templo de los pecados del pueblo, y en lugar de purificarlo con la sangre del animal, lo hacían frotando su cadáver, lo que jamás ocurría en Israel.

Estas diferencias entre ambas ceremonias son tan significativas, que una independencia del rito bíblico se impone sola. 168 Mientras que varias imágenes entre ambos ritos son semejantes, el arreglo y la disposición del ritual bíblico son diferentes, y revelan un mensaje que le es propio.169 Esto se debe a que los autores bíblicos usaron las Imágenes y el lenguaje de la época, pero no para copiar las creencias mitológicas de sus contemporáneos, sino para ilustrar el plan de salvación, y transmitir de esta forma el mensaje divino.

El **tercer grupo de documentos** babilónicos presentados como paralelos del ritual bíblico del macho cabrío por Azazel, es el que habla de los substitutos reales asirio-babilónicos. Esto aparece en las cartas escritas al rey de Asiria desde Babilonia. 170 Frente a un peligro, como por ejemplo el de un eclipse de luna o de sol, un substituto debía reemplazar al rey para desviar de su persona, "los males presagios durante el período crítico de cien días." El substituto se exponía, de esta forma, al peligro de recibir sobre sí la desgracia que debía caer sobre el rey. "Entre tanto, el rey legítimo vivía retirado, se escondía bajo un seudónimo, y se entregaba a ritos propiciatorios." Pasado el período peligroso, "el rey retomaba sus funciones."171

Se ha pensado que esta costumbre reposaba en la creencia de que los reyes

166 A.MEDEBIELLE, 109; R.DE VAUX, ***Institutions...,*** II, 417; H.M.KUMMEL, 313.

167 Véase cap 1,52-53; cap 2, 117-118.

168 por otras diferencias menores, véase S.LANDERSDORFER, "Keinlinschriftiiche Parallelen zum bibiischen Sündenbock (Lv 16)," en *BZ* 19 (1930-31), 23; D.P.WRIGHT, 64-65, menciona que este rito babilónico era uno entre tantos otros que purificaban el templo como preparativo para la llegada de Nabu desde Borsippa, mientras que en Lv 16 la expulsión del macho cabrío era el climax de los ritos prescriptos.

169 A.MEDEBIELLE, 109; H.M.KUMMEL, 313; R.DE VAUX, *Institutions...,* 313; *Les Sacrifices...,* 87.

170 Estas cartas fueron escritas durante el reino de Asarhadón (681-669), y provienen todas de Babilonia. Aunque los asirios no dejaron huellas de este ritual en su país, conservaron este testimonio relativo a la costumbre babilónica. Asarhadón había heredado de su padre Senaquerib la doble monarquía de Asiria y de Babilonia, y se hacía representar en este país por su hijo Shamash-shum-muk?n como visrey, G.GOOSSENS, "Les Substituts Royaux en Babylonie, en *ETL* 25 (1949),

"llevaban los pecados de su pueblo," y que para librarlos de la muerte se los reemplazaba ocasionalmente por substitutos. Estos substitutos, luego de reinar por un corto período, expiarían con su muerte, según esta ¡dea, las faltas posibles de su verdadero soberano. 172

Es evidente que las cartas mencionadas muestran una idea clara de substitución humana, pero la relación con el ritual levítico no puede hacerse sino bajo una idea demasiado general de substitución.173 Además, como ha sido destacado en estudios posteriores, no hay ningún texto babilónico que hable de la transmisión de los pecados de la asamblea al rey, y de su expiación consiguiente.174 Aunque los sacrificios humanos eran comunes entre los fenicios y los cananeos, no se conocen sacrificios humanos en Babilonia. 175 Por último, esta idea de substitución mágica que aparece en la correspondencia del rey de Asiria, está muy lejos de tener alguna relación real con el ritual bíblico.176 En efecto, el rito levítico no es más que un símbolo que ilustra cómo serán finalmente erradicados los pecados confesados y perdonados del pueblo de Dios, y cómo será al mismo tiempo inculpado y condenado el príncipe seductor de la humanidad.

En síntesis, puede decirse que nadie puede negar que muchas ideas e imágenes entre los diferentes ritos babilónicos y el ritual bíblico sean semejantes. Pero las diferencias de detalle son tan significativas, que no permiten establecer una relación indiscriminada entre las imágenes y objetivos de ios ritos en estos pueblos. En otras palabras, las conexiones entre todas estas asociaciones son de un orden muy general.177 para poder captar bien la enseñanza bíblica, debe permanecerse fiel en última instancia, a la evidencia interna.

Los paralelos hititas del macho cabrío.

La práctica de substituir los reyes en situaciones peligrosas, aparece también atestiguada entre los hititas. Según algunos autores, esta práctica habría sido importada de Babilonia.178 Se elegía a un prisionero que debía morir al cabo de

172 H.SCHMOKEL, *Kulturegeschichte des Alten Orient* (1961), 291; cf. KUMMEL, 313. De esta forma, se intentó explicar "los proyectos y la confusión de Amán en el libro de Ester (5:9-7:10), el trasfondo ideológico de Is 52:13-53:12," y "el doloroso martirio infligido por Herodes a Jesús (Le 23:6-16)" G.GOOSSENS, 400.

1'3 H.M.KUMMEL, 315.

174 *ibid,* 313-314. B.JANOWSKI, *Sühne ais Heilsgeschehen. Studien zur Sühnetheologie der Priesterschrift und zur Wurz el KPR im Alten Orient und im Alten Testament* (Neukirchener Verlag, Vluvn, 1982), 58-59.

175 *ibid,* 315. Aunque se sabe que los substitutos morían, W.G.LAMBERT, "Ritual," en *AfO* 18 (1957-1958), 109-112, no se sabe cómo morían, si por muerte natural o de otra manera. Cf.A.M.RODRIGUEZ, 29-30.

176 S.LANDERSDORFER, "Keinlinschriftliche Parallelen...," 24.

177 H.M.KUMMEL, 318. B.JANOWSKI, 58-59, 210-211, ve una relación de los ritos mesopotámicos e hititas con el del macho cabrío por Azazel, en la carencia de toda función expiatoria. Ambos ritos son ritos de eliminación. Al mismo tiempo, este autor admite que, ni el uso de la sangre de los sacrificios israelitas, ni los sacrificios por el pecado y la culpa, son conocidos en la Mesopotamia, *ibid,* 59-60.

1781ibid.

siete días,179 o ser soltado libre en tierra enemiga como un chivo emisario. 180 A esta práctica babilónica, los hititas agregaron "otro motivo mágico, el de la eliminación de la desgracia pasándola a otro ser viviente."181 Con el propósito de aplacar a ios dioses enemigos que, según se presumía, eran los causantes del mal, enviaban un carnero al país adversario, coronado con muchas cuerdas de lana de diferentes colores. De esta manera procuraban desviar la desgracia que podía caer sobre ellos.182 También sacrificaban y quemaban ovejas negras, perros, toros, etc., con toda clase de ritos y magias paganas que acompañaban las ceremonias. 183

Un documento hitita es en este contexto sumamente interesante, pues explica con mayores detalles un rito semejante. Durante la noche ataban un carnero delante de la tienda del rey. Al alba traían vino, cerveza y pan, y una mujer prostituta. Los generales ponían sus manos sobre el carnero, y oraban al dios responsable de la plaga de aceptar la ofrenda y apartar el mal. Entonces los generales se inclinaban delante de la mujer engalanada, y la hacían pasar junto con el carnero por el lecho del enfermo. Luego ¡os hacían ir libres por el campo, mientras rogaban para que la epidemia que la mujer y el carnero habían quitado del lecho del enfermo, sea recibida en la tierra adonde iban. Según se cree, "el mismo motivo mágico se encuentra en la base del rito del macho cabrío emisario de Lv 16."184

Es verdad que en estos ritos hititas, un animal es enviado vivo llevando la desgracia del enfermo.185 Aparece aquí de nuevo el principio de enviar el mal a su presunta causa primera. Pero en el ritual levítico el macho cabrío no es enviado a la tierra del enemigo para quitar la epidemia del pueblo, y transferirla de esta forma al campo del adversario. No hay, en efecto, ninguna dimensión mágica. El macho cabrío es enviado al desierto únicamente para llevar los pecados del pueblo, y esto lo hace sin ningún regalo adicional para calmar la ira de un dios enemigo.186 por consiguiente, es necesario salvaguardar la independencia del ritual bíblico para no perder de vista su profunda enseñanza espiritual y moral, que le es propia, ni su verdadero carácter simbólico.

Conclusión.

Este pequeño análisis de los paralelos extrabíblicos presumidos del ritual

179 A.M.RODRIGUEZ, 54-56.

180 *Ibid*, 57-58.

181 KUB, IX, 31 ¡i, 43-iii y su duplicado HT, l,i¡, 17-47; J.FRIEDRICH, "Aus dem hethitischen Schrifttum," 2 *AOXXM/2* (1925, 10; cf. J.B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts relating to the Oíd Testament* (New Jersey, 1950), 347.

182 KUB XI, 32 xi-xxxii; KUB VII, 54; III, xv-xviii; J.FRIEDRICH, 11ss., cf. H.M.KUMMEL, 310-311.

183 A.M.RODRIGUEZ, 57,60.

184 H.M.KUMMEL, 318.

185 Véase también K.AARTUN, "Studien zum Gesetz íiber den grossen Versohnungstag Lv 16 mit Varianten Ein ritualgeschichtlicher Beitrag," en *StTh34* (1980), 92-93.

186 Un paralelo bíblico más evidente con el ritual hitita se encuentra en 1 Sm 5-6. Algunas veces los que llevaban el mal no eran enviados a la tierra del enemigo, sino sólo hasta un lugar en donde los enemigos los encontrarían y los recibirían. Se ha aducido que esta prevención para que no regresen, no aparece en el ritual de Lv 16, D.P.WHRIGHT, 53.

bíblico de Azazel, permite extraer algunas conclusiones importantes.

a) La idea de la transmisión del mal sobre un objeto, sobre un animal o aun sobre un ser humano, era algo común en el antiguo Cercano Oriente. En realidad, prácticas semejantes se encuentran en todas las civilizaciones, como aigo inherente a la naturaleza humana.

b) Estos substitutos podían ocupar tanto el lugar de los reyes y del pueblo, como ei de los dioses celestiales, y aun de los poderes del Bajo Mundo.

c) La ¡dea de expulsar los demonios y los males que causan, mediante animales o prisioneros substitutos que se enviaban al lugar de donde presuntamente provenían -el desierto, el bajo mundo, el río o mar, el abismo, la tierra del enemigo, etc.,- es también la idea general que se encuentra en la Biblia, más específicamente en Lv 16 y en Zc 5 (véase Lv 14:7; 1 Sm 5-6).

d) A pesar del lenguaje simbólico utilizado en Lv 16, que posee imágenes semejantes del mundo mitológico antigu), puede constatarse que el ritual bíblico fue elaborado en un estilo independiente, y con una enseñanza particular. No hay, en efecto, prácticas mágicas en Israel 187 (cf.Dt 18:9-14; 12:29-31; Lv 20:2-4, etc). Para captar mejor esta profunda enseñanza espiritual, es indispensable respetar su carácter particular, y considerarlo a la luz del contexto interno más vasto de la Biblia.

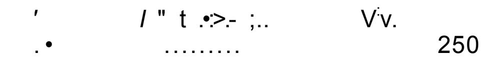
e) Los ritos de substitución implicaban a menudo sufrimiento de parte de los substitutos entre los paganos, pero esta idea de sufrimiento no aparece en el rito del macho cabrío por Azazel. 188

f) Contrariamente a los usos frecuentes y variados de los ritos no bíblicos, el código levítico parece limitar su uso, y revela una sistematización que sigue "una orientación cúltica común."189 El respeto por esta orientación divinamente inspirada es esencial para captar el mensaje que sus símbolos proyectan.

187 Se ha observado también, en este sentido, que las regulaciones levíticas no van acompañadas de exorcismos, ni de prescripciones para recitar u oraciones determinadas, *ibid,* 62.

188 *Ibid,* 76-77.

189 *Ibid.*




Registros
de
DRASICH

CAPITULO V

CORRESPONDENCIAS TERRENALES Y CELESTIALES DEL SANTUARIO Y DEL DIA DE LA EXPIACION

Ya se han considerado en los capítulos precedentes, los principios teológicos que se destacan en el Día de la Expiación, cuando se estudian las ceremonias de este día en el Pentateuco. Se vio que el Día de la Expiación era un día de juicio en donde se vindicaba la justicia de Dios v de su pueblo.[1] y se restablecía el pacto divino con Israel.[2] También se determinaba la gxclusión de los que mantenían un estado de indiferencia hacia la obra que se realizaba en el santuario. Esta indiferencia mantenida en el Día de la Expiación, cuando todo el pueblo debía humillarse delante de Dios, se transformaba en un acto de rebelión abierta contra el Dios del santuario.[3] Mientras que los pecados perdonados del pueblo caían sobre su causa primera: Satanás, el instigador del pecado;[4] los pesados de rebelión abierta no podían ser perdonados, y caían sobre los culpables para su condenación.[5]

Mediante la purificación del santuario, ei nombre de Dios era glorificado.[6] Dios aceptaba permanecer en medio de su pueblo, y ser su rey. La estabilidad de Israel como pueblo aliado de Yahvé, dependía, pues, del éxito de este día. No hay duda que los mensajes proyectados por sus ritos debían dejar huellas muy profundas en la historia de Israel.

Con estos resultados básicos ya obtenidos en el estudio de este día tan especial, podemos iniciar ahora la búsqueda de las proyecciones que tales ideas podían arrojar en los mensajes proféticos posteriores. Esto permitirá al mismo tiempo, percibir cuán profundamente enraizado estaba este día en la mente del pueblo, aún en sus épocas más tardías, cuando los servicios del culto fueron restablecidos y el santuario reconstruido.

Proyecciones tipológicas en la literatura judía.

Antes de ir a los libros proféticos y a los elementos tipológicos que se proyectan especialmente en el Nuevo Testamento, será importante tener en mente la comprensión tipológica que la literatura rabínica desarrolló del Día de la Expiación. La conclusión de que las ceremonias de este día eran un tipo o figura

1 Véase especialmente cap 1, 52-66; cap 3, 185-186,198-200.
2 Esto era indicado por los ritos finales de purificación del día, en el altar exterior. Véase cap 1, 53. Esta es la razón implícita, además, de la indicación de lavarse después del ritual, único en todos los ritos practidados en el interior del santuario. Véase cap 3, 189.
3 Véase cap 1, 66-67; cap 3, 158.
4 Véase cap 3, 182-185,200; cap 4, 237,241.
5 Véase cap 3, 142-148.
6 Véase cap 3, 185.

de una obra de juicio que debía realizarse en la esfera celestial, difícilmente podía perderse o borrarse totalmente de la tradición judía.?

Según una tradición, todos los años Dios efectuaba un juicio en *Rosh ha-shanah,* el primer día del año cívico que coincidía con el primer día del primer mes religioso. En este día se celebraba la fiesta de las trompetas, que daba apertura a las fiestas finales del calendario litúrgico.8 Aunque según esta tradición, el juicio se iniciaba al comenzar el séptimo mes, el juicio en sí era "sellado" o ratificado diez días más tarde en el Día de la Expiación.9 Por esta razón, "los diez días que separaban las dos fiestas, fueron llamados 'Diez días de penitencia."'10 Dios era anunciado por la trompeta mientras venía como Rey y se sentaba en su trono como Juez.11 En este contexto aparece también la temática bíblica de los libros sobre los cuales se basa el juicio divino.12

También se afirma que Satanás fracasa en el Día de la Expiación "en sus intentos de acusación, pues (en este día) todos los israelitas son tan puros como los ángeles."13 En "la oración de *Ne'ilah,"* que servía de cierre del Yom Kippur, y se efectuaba "a la hora en que se cerraban las puertas del templo," "al finalizar el día," aparece el clamor: *hatmenu,* "ponnos el sello." En cambio, en las otras horas de oración aparece en su lugar la expresión: *katvenu,* "inscríbenos."14 También se hacía sonar las trompetas como recuerdo del Jubileo, y esto se hacía "al finalizar el oficio de Kippur."15

Esta proyección judía del Día de la Expiación ha sido lamentablemente

[7] Por un estudio sobre este enfoque del juicio divino en la literatura judía, percibida en las dos primeras fiestas del séptimo mes, véase L.LIGIER, *Peché d'Adam et péché du Monde* (Aubier, 1960), 214-215,229,222-228,238-239,244,250. K.HRUBY, "Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation," en OSX (1965), 423-428,436.

8 Véase calendario de fiestas hebreas en cap 1, 28-29.

9 *Mishnah, R.H.,*I,2: "En *Rosh ha-shanah,* todos los que vienen al mundo (es decir, todos los vivientes), pasan delante de él (Dios), como un rebaño." *R.H.,* 1,13: "Todos (los humanos) son juzgados en *Rosh ha-shanah,* y la sentencia (divina) es sellada en Yom Kippur...," tomado de la traducción francesa de K.HRUBY, 425,426; véase referencias en L.LIGIER, 214, n.12. La imagen de un rebaño que pasa delante de Dios es retomada en los evangelios, y aplicada al Hijo del Hombre, cuando se sienta "sobre el trono de su gloria" (Mt 25:31-46). La relación entre la fiesta de las trompetas y el Día de la Expiación es claramente percibida. L.LIGIER, 213: *"Rosh ha-shanah* y *Kippur* forman. ..un todo, a pesar del intervalo de diez días que, lejos de separarlos, parece más bien unirlos." Las dos fiestas "encuentran su importancia en un tema escatológico común: la determinación del destino de la comunidad, de los individuos y del mundo para el año que comienza," *ibid,* 215.

10 K.HRUBY, 426-427, opina que estos diez días fueron llamados así, debido a que "el veredicto divino...permanece en suspenso entre *Rosh ha-shanah* y *Yom Kippur,* y que los humanos,...pueden modificar los rigores de la sentencia divina" con su actitud. Esos días tienen el propósito de crear en el hombre "un cambio perfecto del corazón," gracias al cual Dios puede volverse sobre su decisión *(Peseqta*, 23,24). Estos diez días eran "días de gracia por excelencia," pues "la *shekhinah* estaba cercana, y Dios deseaba acordar el perdón a su pueblo," *ibid.*

11 Véase referencias en LIGIER, 220.

12 El *Talmud de Babilonia, R.H., 16b/17a,* desarrolla este concepto: "...en el día de *Rosh ha-shanah,* se abren tres libros: uno para los pecadores endurecidos, otro para los justos sin reproche, y (finalmente) un tercero para los mediocres. Los justos sin reproche son inmediatamente inscriptos para la vida, y la sentencia es sellada (sin demora); los pecadores endurecidos son inmediatamente inscritos para la muerte, y la sentencia es sellada (sin demora); los mediocres, (contrariamente), permanecen en suspenso entre *Rosh ha-shanah* y *Yom Kippur,* si durante este tiempo adquijieren mérito, son inscriptos para la vida; de lo contrario, son (igualmente) inscriptos para la muerte," tomado de la traducción francesa de HRUBY, 426.

13 *SederOlam R„* 6; *Tanhuma, ki tissa, 4; PRE,* 46; cf.HRUBY, 436.

14 *Ibid,* comentando el *Talmud de Jerusalén, Yoma* VIII, 8 (45c).

15 Ibid.

relegada por muchos autores cristianos, a una concepción post-bíblica.16 Sin embargo, a medida que avanzan los estudios de los ritos levíticos, puede apreciarse mejor que estos conceptos tienen sus raíces bien fundadas en el Antiguo Testamento, y especialmente en su sistema ritual. Esta nueva visión de los ritos, ya expuesta en los capítulos precedentes, 17 permitirá al mismo tiempo, ver sus proyecciones tipológicas en muchos cuadros proféticos e históricos de la Biblia que normalmente pasan desapercibidos para la mayoría de los comentadores.

Para obtener una comprensión teológica más abarcante de los elementos litúrgicos contenidos en este día especial, será también necesario establecer, cuando ello sea necesario, un diálogo entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos.18 Esto permitirá conocer cómo fueron comprendidos tales mensajes del Antiguo Testamento en épocas posteriores, y cómo fueron aplicados a la nueva dispensación.

Como punto de partida para una apreciación teológica más abarcante de ia contaminación y purificación del santuario, será importante establecer primero la relación bíblica entre el santuario terrenal y el santuario celestial.

El santuario terrenal y el santuario celestial.

Nunca podrán apreciarse los significados y alcances últimos de los rituales del santuario, mientras se desconsidere el hecho de que el santuario terrenal fue construido de acuerdo con un "modelo" que Dios dio a Moisés en una "visión" (Nm 8:4= *mar'eh).* 19 Este "modelo" (*tabenit)* era una "maqueta" del santuario celestial (Ex 25:8-9,40; 26:30; 27:8; cf.Hech 7:44; Heb 8:5)20 Aunque en lo pasado se ha querido negar la idea de un santuario celestial real y correspondiente con el terrenal,21 los últimos estudios muestran que, tanto por razones extrabíblicas como por análisis realizados en el interior de la Biblia, tales

16 Por esta razón, la mayoría de los intérpretes modernos ni siquiera mencionan estas tradiciones judías en sus comentarios del Día de la Expiación.

17 Véase especialmente, cap.3.

18 B.S.CHILDS, "Interpretaron in Faith. The Theological Responsibility of an Oíd Testament Commentary," en *Interp* 18 (1964), 433, comenta la tendencia de muchos teólogos de no tener en cuenta la interpretación del Nuevo Testamento en la teología del Antiguo, y hace la siguiente pregunta: "...cómo es posible para un cristiano hablar de tarea teológica, sin intentar de alguna manera relacionar el testimonio del Antiguo en el Nuevo?." Véase G.HASEL, "A Decade of Oíd Testament Theology: Retrospect and Prospect," en *ZAW*93 (1981), 181-183.

19 En Ex 25:8-9,40; 26:30; 27:8 y Nm 8:4, el verbo *ra'ah* aparece en *hiphilo* en *hophal,* denotando causalidad.

20 La analogía entre los dos mundos -el terrenal y el celestial,- era percibida por todos en el contexto cultural y religioso del mundo antiguo, tal como lo atestigua hoy la arqueología, y esta analogía no escapa al Antiguo Testamento. B.S.CHILDS, *ExodusS* (SCM Press LTD, London, 1979), 535, con referencias. Este autor cree, además, que Moisés no sólo recibió instrucciones, sino que tuvo "una visión celestial." Véase L.GOPPELT, *"Tupos* as the Heavenly Original According to Ex 25:40," en *TDNT,* VIII, 256-259. Véase análisis de los diferentes argumentos en N.E.-ANDREASEN, "The Heavenly Sanctuary and the Atonement...," en A.V.WALLENKAMPF-W.R.LESHER, ed„ *The Sanctuary and the Atonement...* (Review and Herald Publishing Association, Washington,D.C., 1981), 69-70; F.B.HOLBROOK, "The Israelite Sanctuary," en *The Sanctuary...,* 5. Véase un análisis más detenido de este punto en cap 7, 342.

21 Véase cap 7, 342.

negaciones carecen de fundamento,22 y están fundadas en postulados filosóficos griegos, ajenos al contenido bíblico.23

En el Antiguo Testamento.

Ya desde muy antiguo, se describe a Dios en la Biblia como morando en el cielo (Gn 21:17; 22:11; 24:7; 28:12). En ocasiones especiales, tales como cuando va a juzgar a los hombres, Dios aparece descendiendo a la tierra para observar y analizar su conducta (Gn 11:5; 18:21). La idea de un análisis de la vida realizada antes de ejecutar el juicio divino, resalta nítidamente en las siguientes expresiones: *"veré* si han consumado su obra..., y *si no, lo sabré"* (Gn 18:21). *"Descendió* Yahvé *para ver...,* y dijo: ...han comenzado la obra, y nada les hará desistir..." (Gn 11:5). "Y *vio* Yahvé que la maldad de los hombres era mucha en la tierra" (Gn 6:5), "pero Noé *halló gracia* ante los ojos de Yahvé" (v.8).

En tales análisis, "el Juez de toda la tierra" (Gn 18:25) no desconsideró a los justos (Gn 6:8; 7:1; 9:1-7; cf.2 P 2:7-8). Estos no sólo recibieron el llamado de Dios a salir de la ciudad o del mundo que iba a ser destruido, sino también la orden de extender el mismo llamado a otros (Gn 19:12-17). Una vez salvados y vindicados los justos, los malvados fueron destruidos (Gn 7:1,7,21-23; 19:23-29).24

Posteriormente, Dios descendió sobre el monte Sinaí (Ex 19:11,18,20; 20:20), y finalmente sobre su santuario terrenal (Lv 9:23-24; 2 Cr 7:1-3). santuario terrenal tuvo el propósito de crear una conciencia permanente de la proximidad dé DiosJEx 25:8). Pero el hecho de morar entre los hombres y de ser el Dios de Israel, no debilitó la gran verdad de que la morada divina se encuentra realmente en los cielos (Dt 26:15; S1102:19). Esta era otra manera de decir que Dios es tanto Dios en los cielos como en la tierra (Dt 4:39; cf.Js 2:11)^j Por este acto de condescendencia divina de morar entre los hombres, el cielo y la tierra quedaban especialmente ligados.25

Estos ejemplos muestran que la mentalidad oriental no necesitaba preguntarse en cuál de los dos santuarios residía Dios, si en el del cielo o en el de la tierra.26 Los israelitas podían adorarlo sin ninguna confusión en mente, puesto

22 R.M.DAVIDSON, *Typology in Scrípture. A Study of hermeneutical tupos structures* (Doctoral dissertation, Andrews Univ.Press, Berrlen Springs, Michigan, 1981), 378-381; J.VALENTINE, *Theological aspects of the temple motif in the Oíd Testament and Revelation* (Doctoral thesis, Boston University Gradúate School, 1985), 10-13.

23 L.D.HURST, "Eschatology and 'Platonism' in the Epistle to the Hebrews," en *Seminar Papers. Society of Biblical Literature* (Scholars Press, Chico, California, Annual Meetings, 1984), 42. Véase detalles en cap 7, especialmente p.343-344.

24 Véase este mismo orden en el cuadro estructural levítico de salvación primero, y condena luego,en cap 3, 175.

25 E.JACOB, *Theologie de l'AT¿* (Neuchátel & Niestlé, 1968), 207.

26 JACOB percibe una "tensión entre el alejamiento de Dios y su proximidad," y cree que "en general, la religión, y especialmente el lugar de culto, hace al mismo tiempo justicia al Dios presente y al Dios escondido," *ibid.* Una exposición de textos bíblicos acerca de la morada celestial y terrenal de Dios, aparece en M.METZGER, "Himmlische und irdische Wohnstatt Jahwes," en *UF* 2 (1960), 139-158.

que ambos santuarios eran asimilados en una unidad.27 Esto resalta nítidamente en la~visíon de la escalera mística de .lacnh, ejn la oi¿aMa divinidad y la^ humanidad aparecen ligadas (Gn 28:12-13,16-17). Una idea semejante aparece * también en expresiones tales como: "el cielo es mi trono, y la tierra el estrado de mis pies" (Is 6fi:1: cf.Fz 43:7:1 m 2:1)f

^•pesar de vincularse específicamente con un santuario terrenal, la divinidad no comprometió nunca irreductiblemente su trascendencia en las imágenes materiales del templo. Varios pasajes muestran que, aunque Dios condesciende a habitar en una mansión terrenal (1 R 6:12-13; 8:13), su morada está en los cielos (1 R 8:30,39,43,49; 2 Cr 6:30,33,39; SI 102:19, etc). Esta aparente dicotomía es salvada por la explicación de que lo que en realidad mora en el ... santuario terrenal, es el *sem Yahvé,* "el nombre de Yahvé", (1 R 8:27-29) .28" Por medio de esta expresión se buscaba atenuar "un antropomorfismo demasiado vivo;" era una manera de decir que Dios podía "acompañar al pueblo sin abandonar su trflg^nr|qnc¡a."29

Esta trascendencia divina puede verse además, en las imágenes del templo. La representación tridimensional de los querubines que se encontraban sobre el arca, fuera de la vista del pueblo (Ex 26:31; 36:35), eran un testimonio mudo de los seres santos que rodean el trono de Dios en las cortes celestiales (1 R 22:19; Is 6:1-4)30 Lo que daba sentido a estas figuras, eran las realidades celestiales mismas, las que a veces podían trascender los objetos de una manera especial, como por ejemplo, mediante la aparición repentina de un ángel (Le 1:8-11; cf.Ex 25:18).

Una dimensión vertical se ve de nuevo en la visión de Ezequiel. En su primera visión (1:4-28), el trono de Dios se encuentra en movimiento. Se dirige del templo celestial -el norte,-31 al templo terrenal, para sentarse en juicio contra su pueblo.32 Una vez terminado el juicio y dictaminado el fallo, este trono móvil abandona el templo como presagio de su destrucción inminente (Ez 10)33 Recién en la segunda visión del trono móvil de Dios, los seres vivientes son llamados "querubines," pues son los espíritus que animan las representaciones, inanimadas del santuario terrenal (Ez 10:20). Ahora Dios abandona su templo terrenal, y retira las realidades celestiales de los símbolos terrenales.34

Todos estos ejemplos son sumamente claros para demostrar que, en armonía con el contexto del mundo antiguo, el *tab^nít* que Dios dio a Moisés en

27 F.B.HOLBROOK, 6.

28 E.JACOB, 66,68,210, considera que el nombre expresa siempre la esencia de un ser, y manifiesta la totalidad de la presencia divina. Nombre y persona son idénticos; el nombre es una especie de doble de Yahvé

29 Dt 12:5,11; 2 Sm 7:13; 1 R 9:3; 11:36; 2 Cr 20:8; SI 74:7, etc. Un ejemplo clave es el del arca llevada a la guerra contra los filisteos por los hijos corrompidos de Elí. De a momentos nada ocurría, y de a momentos se manifestaba el poder de Dios por su presencia (1 Sm 4-6).

30 I.ABRAAMS, "Tabernacle," en EJXV (1972), col.687.

31 El norte parece ser aquí una referencia a la habitación celestial (Ez 1:22,26; cf.Is 14:13; SI 48:2 [3]). R.E.CLEMENTS, *Godand Temple* (Oxford, 1965), 32. Se ha percibido también en el norte, una referencia a la tierra en donde se encontraban los cautivos, cf.N.-E.ANDREASEN, 75.

32 W.G.SHEA, "The Investigative Judgment of Judah, Ezekiel 1-10)," en *The Sanctuary...,* 283.

33 La visión fue fechada en Junio del 592 AC, tres años y medio antes del asedio de Jerusalén que desembocó en la destrucción del templo. Véase W.H.SHEA, 283.

34 *ibid,* 288-289.

vis¡ón^ra_jeMl!eiitfi--Xina -"maqueía'Lo '^miniatura" del santuario celestial, destinada a ayudar a Moisés a construir un santuario correspondiente. Por otro lado, si se contrasta la destructibilidad del santuario terrenal con la indestructibilidad del celestial, puede verse que, aunque el mundo espiritual estaba representado materialmente en el templo de Jerusalén, las realidades celestiales eran siempre mayores.35 Mientras que el tabernáculo del desierto y, más tarde el templo de Salomón y el de Zorobabel, iban a desaparecer, el templo celestial iba a permanecer.36

La historia del santuario israelita muestra que la disposición divina de plantar su tfenda al lado de las tiendas numanasTjtJe un acto de gracia. Por este acto, * Dios estaba ligando el cielo con la tierra, y más específicamente,^l ciejo con-sti pueblo elegido. Mas tarde, medíante la destrucción del santuario, Dios rompió ^-eseio^^Jap privilegiado que tenía con su pueblp, y le negó por un tiempo eT privilegio de ser su representante escogido en la revelación de Su gloria (Lm 2:1; cf.v.6-9; Jr 7:12-16; 52:3; 2 R 24:20; 2 Cr 7:20, etc).

El hecho de contar con la presencia de Dios en su santuario terrenal, llevó algunas veces a los israelitas a desestimar las realidades celestiales allí representadas (1 Sm 2:17,28-29; 4:3-5). Dios les mostró entonces, que su presencia no era inmanente a los objetos allí encontrados, sino trascendente. El podía revelar su gloria a través de los objéTos materiales, o simplemente separarse de ellos (1 Sm 4:11,17-22; 7:6; 2 Sm 6:6-7,9-11).

Más tarde, la dura experiencia de la cautividad y de la destrucción del templo, les mostró de una manera más dramática aun, gue el valor del templo está condicionado a la presencia de Dios en su medio, y a la fidelidad y obediencia * del pueblo que garantizan la permanenciajjivina en su sañluario terrénaf (2~Cr 7:19-22). Esto muestra una vez más, que Jos muebles érTsr no tenían valor, Nada poseía uruvaloxJnherente. La salvación no podíaprovenir de los objetos materiales. Era pues, inútil aferrarse a ellos. Sólo la fe que trasciende esas realideades podía salvar. En la figura del santuario debían contemplarse las realidades celestiales, con el propósito de ser motivados a obrar en armonía con tales realidades. De otra manera, el templo perdería su mensaje y su razón de ser.

Durante el cautiverio, con su templo en ruinas y muy lejos de la tierra prometida, Israel debió aprender a depender más y más de esas realidades celestiales.37 Su visión se volvió más universal. Dios era, en verdad, más grande que la montaña de sion, y reinaba también más allá de las fronteras de

[35] Se consideraba que tanto la simiente de David como el templo que construyó su hijo, eran de un carácter eterno (1 R 8:13). A través del templo terrenal, los israelitas contemplaban las realidades del santuario celestial. Pedro entendió esto cuando Cristo, el Hijo de David, resucitó y ascendió al cielo, libre ya de los poderes de la muerte, para oficiar en el santuario celestial (Hech 2:29-31). Con el descenso de la Jerusalén celestial, se cumple la promesa de la permanencia eterna del santuario terrenal (cf.Ap 3:12; 21:2-3). Es en este sentido que el santuario terrenal puede ser contemplado como eterno. Esto ocurrirá cuando la "copia" y la realidad se identifiquen para siempre. Véase HURST, 59, etc.

36 N.-E.ANDREASEN, 79.

¡37 E.JACOB, 207; véase S.TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Theology* (R.N.Anshen, Harper& Row Publishers, San Francisco, 1978), 402-403.

Israel (Dn 2-6). El era rey sobre toda la tierra (Dn 4:34-37; 6:26-27). Podía hacer regresar los cautivos a la tierra prometida, aunque estuviesen esparcidos en los lugares más recónditos del planeta (Is 11:11-12; 43:5-7, etc). Podía también hacer que su templo fuese reconstruido.

La reconstrucción del templo de Jerusalén tenía el propósito de restablecer el pacto especial de gracia que Dios había hecho en lo pasado con los padres. Aunque Dios es universal, y su morada se encuentra en el cielo, deseaba ser especialmente el Dios de Israel. Esta es la razón por la cual Moisés, David y Salomón, y los deportados de la cautividad babilónica, manifestaron tanto celo en la construcción del templo de Yahvé. Querían que Dios morase entre ellos, otorgándoles así el privilegio de ser el eslabón entre el cielo y ¡a tierra, el cordón umbilical que ligase el mundo celestial con el terrenal (Je 9:36-37; Ez 38:12)38

El templo que reconstruyeron los hebreos que regresaron del cautiverio, no contó con la manifestación visible de la gloria de Dios como el de Salomón. Aunque pudo reconstruírselo en poco tiempo, gracias al aliento que trajeron los profetas Hageo y Zacarías, el contraste entre "su gloria primera" y la apariencia que tenía el que trataban de reconstruir entonces, descorazonó a los ancianos (Esd 3:12; cf.Hg 2:3). Sin embargo, su construcción se hizo en base a la promesa de la gloria que habría de tener cuando viniese el Mesías, "el Deseado de todas las naciones"39 (Hg 2:7; Zc 2:10; 6:12-13; 8:3). "La gloria postrera" que la casa de Dios tendría entonces, sería mucho "mayor que la primera" (Hg 2:9; cf.Ez 43:1-5).

En el Nuevo Testamento.

La época del Nuevo Testamento fue testigo de la ruptura del pacto del Israel "según la carne,"40 y de la consiguiente destrucción, esta vez definitiva, del templo de Jerusalén. Esta ruptura se concretó legalmente cuando el pueblo de la circuncisión se unió con sus dirigentes para entregar al Hijo de Dios (Mt 21:38-43; cf.Jn 19:14-15). Reverenciando los aspectos materiales del templo, perdieron de vista su valor espiritual, y se negaron a leer su mensaje (cf.Jn 1:14; 2:19-22).41 Por consiguiente, el templo israelita no fue más reconocido por el cielo (Mt 27:50-51; Mr 15:37-38; Le 23:45-46).

La gloria de Dios que se había retirado seis siglos atrás por la montaña oriental de Jerusalén (Ez 10:19; 11:23), regresó, conforme a las promesas de los profetas, en la persona del Hijo de Dios (Jn 1:9-11,14). "A lo suyo vino, pero los suyos no le recibieron" (Jn 1:11).42 ai alejarse Jesús definitivamente del templo,

38 cf. J.VALENTINE, 15,76-77. Algunas traducciones rinden: "en medio de la tierra," aunque el sentido literal es: "el ombligo de la tierra."

39 Véase más adelante por un tratamiento más detenido de estos pasajes, cap 6, 292-293.

40 La puerta de entrada al reino de Dios no es más para los judíos, la circuncisión, ni el hecho de ser hijos de Abraham, sino Cristo y sus apóstoles. Esta puerta está abierta tanto a judíos como a gentiles (Mt 16:18-19; 18:17-18; 21:43; Jn 8:39; Rm 2:28-29; 11:5,7,15,25-26; Gl 3:15; 6:15-16; Ef 2:11-22, etc).

41 Véase cap 7.

42 Jesús no entró nunca en el *naos,* "templo," palabra ésta utilizada para designar los lugares interiores del santuario (Le 1:9,21-22= lugar santo; Mt 27:51; Mr 15:38; Le 23:45= lugar santísimo). El

ia casa de Dios quedó "desierta" (Le 13:34-35; Mt 23:37-39). Desde la montaña oriental, la de los Olivos, ascendió de nuevo al cielo (Hech 1:9-12).43

La destrucción del templo de Jerusalén (Mt 24:1-2), esta vez por los romanos en el año 70, ayudaría a la iglesia judeo-cristiana a concentrar su interés en el santuario celestial, en donde Jesús, el verdadero sumo sacerdote de un Israel espiritual, intercede por ella delante del Padre (Heb 4:14-16; 7:25; cf.Mt 10:32). Ésta experiencia del pasado debía servirle de salvaguardia contra el error de sumergir la mirada en las cosas "de la tierra" (Ci 3:1-2). El pueblo de Dios debe ahora mirar a la Sion celestial (Heb 11:16; Gl 4:24-29; Ap 21:9-22:5), y no dejarse desviar por ninguna ciudad ni sacerdocio terrenales (Ap 17:4-6,15,18; Heb 13:14).

Todas las promesas que habían sido dadas a Israel como nación del pacto, son ahora otorgadas a la iglesia (Mt 21:43), la cual, lejos de quedar restringida a una raza ubicada en un lugar geográfico particular, tiene una dimensión universal (Mt 28:19; Mr 16:15; Le 24:47; Hech 1:8; Ap 14:6)44 El pacto es renovado y confirmado a la iglesia de Cristo, libre ya de sus aspectos geográficos45 y étnicos46 tradicionales (Jn 4:21,23-24; Rm 2:28-29; Fiiip 3:3). El lenguaje revelado en las promesas y en las bendiciones del Antiguo Pacto sigue siendo el mismo, pero su aplicación es definidamente universal (Gl 6:15-16). En este sentido, susjgrincipios no cambian, aunque son ofrecidos a un nuevo Israel según el espíritu (Gl 3:6-9,14-17).

Correspondencia tipológica de la contaminación y purificación del santuario.

En la mentalidad occidental, regida en gran medida por caracteres típicamente griegos,47 no puede adoptarse fácilmente la idea de que el santuario celestial pudiese ser contaminado.48 No sólo hay cierta reacción en contra de una existencia real de un santuario en el cielo, en donde Dios mora, sino también en contra de la idea de que pudiese ser contaminado. Pero estos postulados griegos que espiritualizan todas las verdades del cielo, y que alejan a Dios de su pueblo, son ajenos al contenido bíblico, en donde el honor y la santidad divinos están comprometidos en la salvación y en el juicio de su pueblo (cf.Nm 14:13-16;

enseñaba en el *hieron* (Mt 26:55; Le 21:37; Jn 8:20). M.VELOSO, "The Doctrine of the Sanctuary and the Atonement as reflected in the Book of Revelation," en *The Sanctuary...,* 395.

43 Véase *DTG,* 770.

44 H.LARONDELLE, "Plea for a Chrlst-centered Eschatology," en *Ministry,* January 1976, 18-20; "Theessence of dispensationalism," May 1981, 4-6; "Israel and the Church," July 1981, 12-14; "One glorious inheritance," November 1981, 16-18; "Is the church spiritual Israel,?," September 1981, 17-19. Más detenidamente por el mismo autor, *The Israel of God in Prophecy. Principies of Prophetic Interpretation* (Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan, 1983).

45 Cf.Jn 4:21-23; Gl 4:24-26; Heb 12:22; Ap 14:1; véase Ap 11:8; 17:5, en donde los términos "Egipto" y "Babilonia," deben ser también interpretados en un sentido espiritual, no literal.

46 Comparar por ejemplo, Ex 19:5-6 con 1 P 2:9; Rm 2:25-29; 9:6-8; Gl 3:29; 6:15; Ef 2:11-22.

47 F.L.CANALE, *Toward a criticism of theological reason: time and timelessness as primordial presuppositions* (Doctoral Dissertation, Andrews University, Berrien Spring, Michigan, 1983), 87-89, con referencia a autores que ven también la influencia de Platón en la civilización occidental.

48 Véase nuestro análisis de Heb 9:23 en cap 7, 392-395.

Ez 36:22-23,etc).

Según la concepción israelita, los pecados que pasaban cierto límite que Dios había establecido, contaminaban directamente el santuario, o lo profanaban, y no podían ser expiados^a no ser por la muerte de los culpables. Su contaminación ¡legal marcaba, en principio, el límite de la tolerancia divina. Dios debía intervenir para vindicar su santidad así comprometida, y castigar al rebelde. Aunque como ya se vio,49 esto ocurría con el santuario terrenal, no quiere decir que quedaba limitado a esa esfera. Algunas expresiones muestran que, según el pensamiento bíblico, los pecados que sobrepasaban este límite de la paciencia divina llegaban hasta el cielo, y Dios debía intervenir para restablecer el orden sagrado de la justicia. Dios tenía en cuenta en este contexto, no solamente los pecados imperdonables de su pueblo, sino también la crueldad que los paganos manifestaban al oprimirlor^

Los asuntos humanos descriptos como subiendo delante de Dios.

El juicio divino llevado a cabo por el reino de Israel contra Judá, fue ejecutado tan cruelmente que su pecado "llegó hasta el cielo" (2 Cr 28:9: *'ad iaÉámayim higgt'a).* Las iniquidades y delitos de los judíos que habían regresado del cautiverio y ya se habían establecido en Palestina, no son ignorados en la esfera celestial. Estaban apostatando otra vez, y llegando de nuevo a una situación límite. Sus pecados se habían multiplicado, y sus delitos habían también "crecido hasta el cielo" (Esd 9:6)50

Este mismo principio se ve en el análisis de la conducta de los paganos que pasan bajo consideración en el juicio (Am 1:2-2:3). La arrogancia de Senaquerib, rey de Asiria, que había insultado y blasfemado al "Santo de Israel" (2 R 19:22-23), es presentada en otros pasajes como subiendo a los oídos mismos de Yahvé (v.28; cf.v.22), y suscitando su intervención directa (v.35-37; Is 37:36-38). De la capital de este imperio, Nínive, Dios dijo: "ha subido su maldad delante de mí" (Jon1:2). Los pecados de Babilonia y su juicio tampoco quedan ligados a una esfera puramente terrenal. Tanto sus pecados como su condenación se levantan "hasta las nubes" del cielo (Jr 51:9; Ap 18:5; cf.SI 57:10; Dn 7:13). Esto se debe a que el pecado que las naciones cometen contra su pueblo, Dios lo considera como un pecadp *(hattajh)* cometido contra él mismo (Jr 50:14), y este pecado

49 Véase cap.3.

50 Los juicios que Dios ejecutó contra las naciones paganas en la época de la conquista, fueron acompañados en algunas ocasiones por el arca que, en condiciones normales, se encontraba en el lugar santísimo dei santuario y representaba al trono de Dios (Js 6). El juicio que Dios hace a su pueblo y a las naciones que rodean a Israel, según Amos, proviene de su templo en Jerusalén {Am 1:2-2:3; cf.1:2). El castigo decretado corresponde a los *peia'fm* que las naciones y los israelitas mismos cometieron (Am 1:3,6,9,11,13; 2:1,4,6). Este término, peía'fo, "transgresiones," "rebeliones," podía comprender pecados perdonables como no perdonables. Véase cap 3, 148-150. El mismo término se usa también en Dn 8:12 y 13, en relación con la "transgresión" o "rebelión" del poder que compite con el ministerio sacerdotal del príncipe celestial, y/o del pueblo de Dios en apostasía (véase nuestro comentario de Dn 8), y echa el lugar de su santuario por tierra (v.12). El resultado del juicio anunciado por Amos, por Daniel y por otros profetas como Jeremías, es la vindicación *de* un remanente y la destrucción del poder enemigo y de los apóstatas (Am 9:8-15; Jr 50:15,18-20,27-28; 51:9-11; Dn 8:14,25,etc).

afecta al santuario en donde él mora (Jr 50:28; 51:11). "El que os toca, toca a la niña de su ojo" (Zc 2:8; cf.Dt 32:10; S117:8-9).

No sólo los pecados, sino también los clamores de los oprimidos o de las víctimas humanas inocentes, que mencionan en sus plegarias tales pecados cometidos en contra de ellos,„se dirigen desde la tierra hacia el cielo. Esos clamores llegan hasta Dios en la esfera celestial, y Dios interviene en contra de los opresores (1 Sm 9:16; 2 Sm 22:7; cf.1 Sm 5:12). Esto mismo se describe también en una época en que el santuario terrenal típico no había sido aún construido (Ex 2:23; 3:6,9; 22:26-27; Job 34:28,etc). "El clamor contra Sodoma y Gomorra" llega hasta Dios con tal intensidad, que su pecado es descripto como extremada-mente grave (Gn 18:20-21; 19:13). La sangre derramada de los justos clama también figurativamente a Dios desde la tierra (Gn 4:10; cf.Ap 6:10). Y la tierra en la época antediluviana está corrompida "delante de Dios" (Gn 6:11).

Pero cuando el templo se construyó, los israelitas fueron enseñados a implorar el perdón divino a través del santuario terrenal. No obstante, la respuesta divina provendría desde el cielo, perdonando y salvando a su pueblo (2 Cr 6:19-21,25,27). Este hecho muestra que el israelita podía hacerse una idea correcta de Dios en su templo celestial, únicamente a través del templo de Jerusalén. Un buen número de salmos, en efecto, contiene oraciones de confesión que suben a la presencia de Dios, y que reciben en respuesta el perdón y la liberación solicitada (Sl 18:6[7]; 22:24[25]; 33:13-15,18; 34:15,17-19 [16,18-20]; 119:169,etc).

^ Aun las oraciones intercesoras y las buenas acciones de los hombres suben
* eri "memoria delante de Dios" (Hech 10:4). Esto muestra que Dios no pasa tampoco por alto las obras positivas de los hombres (Neh 13:14,22,31).% Es llamativa también la oración que pide que Dios no olvide la contaminación del sacerdocio hecha por ministros infieles (Neh 13:29). En todos estos casos,_ej.
f castigo divino es esperado para el futuro, para cuando Dios se acordaría
• también de las obras maias^

Estas expresiones muestran que¡ninfluna act¡vj;dad,.humana se._e la £!£S£aG¡a~dej2i0S, y que los pecados de los hombres tocan de alguna manera al Creador y Rey del Universo. Desde "su trono," en "su santo templo" celestial, "sus ojos ven, sus párpados examinan a los hijos de los hombres" (Sl 11:4-5). Dios juzga "al mundo con justicia, y a los pueblos con rectitud" (Sl 9:8; cf.v.4-7). Hay un análisis, una investigación de los hechos humanos, un juicio previo que se lleva a cabo en el templo celestial, luego de lo cual Dios salva a su pueblo y castiga a los malvados (Sl 14:2; 53:2; 76:1-2,8-9; 102:19-20, cf.v.13; 103:19, CÍ.v.6-14).

Estos juicios analíticos son presentados a menudo en el Antiguo Testamento, como cumpliéndose en el presente. El sistema de gobierno de Israel era^ entonces teocrático, y(pios no necesariamente postergaba todo su juicio al fin
v < del mundqll Dios estaba representado visiblemente en medio de su pueblo, y por esa razón .Ja idea del juicio final no ocupó una atención preponderante hasta que -la Gloria ^e^aleió.

Bajo este contexto, el de la presencia de Dios en medio de su pueblo, resulta muy significativo el **Salmo 103.** Su conexión con el Día de la Expiación parece innegable. Allí se describe una misericordia especial de Dios para con su pueblo, y en donde, semejante a lo que ocurre en Lv 16, no se determina el juicio sobre los rebeldes. En una típica referencia invertida, muy usual en la Biblia,51 el salmista menciona en plural, como en Lv 16:21, los "pecados," las "iniquidades" y las "rebeliones" o "transgresiones" que son alejadas para siempre de en medio del pueblo de Dios (SI 103:10-12; cf.Lv 16:22). En este salmo, sin embargo, la erradicación de los pecados está enmarcada en una dimensión celestial y universal (S1103:19-22).

Todos los hechos humanos, buenos o malos, llegan, pues, hasta el cielo, y nada ocurre, ya sea en el cielo como en ¡a tierra, que no trascienda la mirada divina. Este hecho no se agota en simples expresiones antropomórficas, sino que está representado, además, por imágenes bien definidas, y que mostraban a los israelitas que cada acto humano quedaba registrado delante de Dios.52 La idea de que los actos humanos son registrados en los libros celestiales, está bien atestiguada, no sólo en el Antiguo Testamento, sino también en la literatura judía posterior y en el Nuevo Testamento mismo.53 ¿Puede haber un cuadro más contundente para mostrar una correspondencia tipológica entre el registro de los pecados llevados a cabo en ei santuario terrenal, mediante ¡a sangre de los sacrificios por el pecado, y el registro de los pecados en los libros de memoria del santuario celestial?

Los registros celestiales de los actos humanos.

Ya en los albores mismos de la organización de Israel, antes aún que el santuario fuese construido, la solución final del pecado era proyecfada a la esfera celestial, y cumplida mediante un borramiento de los registros divinos (Ex 32:32-34). El contexto histórico que motiva semejante proyección, es sumamente significativo. Revela una situación límite de lo que Dios puede tolerar del hombre, y que puede desembocar en su destrucción. El borramiento de los nombres que están registrados en el libro celestial, está cláramente relacionado con "el día del castigo" (v.34). Para evitar el tal castigo ya, algo no necesariamente futuro en un gobierno teocrático, Dios ofreció entonces una solución: alejar la tienda o tabernáculo de reunión provisorio (Ex 33), hasta tanto se construyese el santuario oficial, y se decretasen los medios necesarios para que, tanto el pueblo como Su habitación, fuesen purificados (Lv 1-16).

Como punto de partida para un estudio más detenido sobre la correspondencia entre ios registros del santuario terrenal y los registros del

51 P.C.BEENTJES, "Inverted Quotations in the Bible. A Neglected Stylistic Pattern," in *Bibl* 63 (1982), 506-523.

52 "Así como los rasgos de la fisonomía son reproducidos con minuiciosa exactitud sobre la pulida placa del artista, así también está el carácter fielmente delineado en los libros del cielo," *CS,* 541.

53 Véase el comienzo de este capítulo, con referencias. Véase además J.BONSIRVEN, *Le Juda'ísme Palestínien, Sa theologie* (Paris, 1934), 496-497, con referencias; 1 E.noc 47:3; 104:1; Jub 30:20-22, etc.

santuario celestial, será útil sintetizar primero, de una manera general, las diferentes clases de registros que aparecen mencionadas en la Biblia. En la selección de los textos bíblicos que confirman la existencia de estos registros, se incluirán tanto los pasajes explícitos que mencionan la naturaleza de los libros celestiales, como las referencias indirectas a tales registros.

Los libros del cielo.

1) **Libro de la vida** (Ex 32:32-33; Sl 69:28; is 4:3; Dn 12:1; Le 10:20; Filip 4:3; Heb 12:23; Ap 3:5; 13:8; 17:8; 20:12,15; 21:27; cf.Dn 7:10; Ez 13:9).

2) Libro(s) de memoria.

a) **Registros de devociones y buenas acciones** (Neh **13:14;** cf.v.**22,31**; Sl **56:8(9);** Ml **3:16;** cf.Hech **10:4,31).**

b) **Registros de pecados** (Sl 109:14-15; Is 65:6-7; 43:25; Os 13:12; Dn 7:10; Hech 3:19; Ap 20:12; cf.Sl 90:8; Sl 149:9; Ecl 12:14; Jr 18:23; Os 7:2; Mt 12:36-37; Heb 10:3).

3) **Libro de la muerte** (sugerido en Ap 20:12-15; véase Ap 13:8; 17:8).

Correspondencia entre los registros del santuario terrenal y celestial.

Registros genealógicos.

En el antiguo Israel se llevaban registros de todos los que formaban parte de la congregación de Yahvé (Ez 13:9). Estos registros permitían determinar el parentesco y la genealogía de los israelitas (Esd 2:59-62). Es probable que estas listas genealógicas existiesen ya durante la estada de Israel en Egipto. Es evidente que fueron puestas al día, y consignadas de una manera especial por escrito, durante el período de peregrinación, organización y disciplina en el desierto. De hecho, los primeros dos censos sirvieron no sólo para determinar con cuántos hombres de guerra se contaba (Nm 1:2-3,45-46; 26:2-4,51), sino también parajevar la cuenta de la descendencia de cada tribu, y de las familias érrtas cuales se habían subdividido (Nm 1:17-42; 3:15-39; 26:50,57-58).

Gracias a este censo genealógico, se pudo determinar el reparto de la tierra prometida, y la herencia que le cupo a cada familia (Nm 26:53-56). Las listas, evidentemente, se llevaban en el templo,[54] pues fue allí que se determinó el reparto y la herencia para cada tribu y familia (Js 19:51). Aunque existía libertad para comprar y vender la mayoría de estas propiedades, en el año del Jubileo, cada familia recuperaba lo perdido durante el intervalo (Lv 25:10,28,40-41,etc). La tierra volvía a su estado original ideal que Dios mismo había establecido, al dividir y subdividir la tierra prometida entre su pueblo en ocasión de la conquista.[55]

54 J.JEREMIAS, *Jerusalem in the Time of Jesús* (Fortress Press, Phiiadeiphia, 1969), 214; J.VALENTINE, 315.

55 Dios promete un nuevo reparto de tierras ai pueblo del nuevo pacto (Ez 45-48). Antes de obtener el reposo final en la tierra prometida, Jesús, el Mesías esperado, prometió también en un

Los nombres de aquellos que quedaban sin descendencia, eran quitados del registro genealógico de su familia (Nm 27:4; S1109:15; Jr 22:30). Por esta razón, el no tener hijos era considerado una terrible maldición (Gn 16:2; 30:1-2; 1 Sm 1-2). Además, solamente a través del mantenimiento de tales registros genealógicos y familiares, podían reclamarse en el jubileo, y posteriormente al regresar del cautiverio, los derechos y los"bénéfícíos~de ciudadanía que se poseían (Nm 36:1-12; Esd 2:59-63; Neh 7:5; cf.Jr 32).

Estas listas eran puestas al día y oficializadas periódicamente (1 Cr 5:7,17). En ellas se incluían los nombres deJosjjaganos que se convertían al judaismo, y pasaban a formar parte del pueblo de Dios. Ésto resalta claramente" de Ta genealogía del Mesías (Mt 1:1-17; Le 3:23-38), que prueba no solamente que Jesús fue "Hijo de David según la carne" (Rm 1:3), sino también queRahaby Rutase casaron con israelitas, y estaban incluidas en los registros genealógicos (Mt 1:5)56 También Josefo, que no era muy apreciado por sus compatriotas, pudo demostrar su origen judío gracias a la genealogía que encontró en los registros públicos.57

Es interesante destacar que Mateo, que escribió a un auditorio judío, rastreó el linaje de Jesús hasta Abrajiam, para demostrar su descendencia del padre de Jos judíos (cf.Jn 8:39; Gl 3:16). En cambio Lucas, que escribió para un público mayormente gentil, se preocupó por remontar la descendencia de Jesús a la que Dios prometió que vendría de la mujer (Gn 3:15). Al contar la genealogía hasta "Adán, hijo de Dios" (Le 3:38)Jjjcaaiue más allá de toda descendencia étnica y carnal, para sugerir.que Jesús formaba parte de una lista genealógica que cruza todajJas_generaciones, y que es la de "los "hijos de Dios" (Gn 4:25-5:32; cf.6:2,4), en contraste con la de los hijos de los hombres (Gn 4:16-24; cf.6:2-4).

En la antigüedad existieron muchas listas genealógicas. La de Set llega hasta Abraham, el padre de Israel y de la fe, mientras que las de Camy Jafet ílegan hasta Babel, símbolo del reino del mal, y hasta Gog y Magog, símbolo de la rebelión final post-milenial (Ez 38-39; Ap 20:7-10)58 También pueden mencionarse las de Ismael (Gn 25:12-18) y Esaú (Gn 36), ambos desheredados de las bendiciones y promesas que Dios hizo en un pacto especial con Abraham, el padre de todos los creyentes (Gn 12:1-3; 21:10-12; 27:37,39-40; cf.25:1-6; Gl 3:6-9). Estas genealogías quedaron truncas, como las de las diez tribus, aunque se promete que un remanente simbólico de Edom, MQab.y-Amán, escaparía en elJigjDpn del fin risl reinn HPI nnrtp (Dn 11:41; cf.Is 11:14). La misma promesa espiritual se da a las diez tribus del norte de Israel. Interesa destacar en este contexto, que siempre existió una lista de descendientes que formaron parte del linaje divino (Gn 21:12), y que subsistió a las otras simientes en pugna.

Más tarde, las diez tribus del norte apostataron de una manera irremediable (Os 4:17), y sus registros genealógicos se terminaron en el cautiverio de Asiria

contexto de liberación semejante, preparar mansiones para su pueblo (Jn 14:1-3; cf.Ap 21-22).

56 R. MONTESINOS, *Los libros del cielo y su tipo en el santuario terrenal* (trabajo no publicado, en cumplimiento parcial de la clase Seminar in Oíd Testament Theology, que dicté en Mayo de 1985, en un centro de extensión de Andrews University).

57 *Ibid.*

58 *ibid.*

(1 Cr 5:25-26). Su descendencia carnai al menos, fue cortada y echada de la presencia de Dios (2 R 17:20-23; cf.v.6; Os 1:6,9; Is 7:8) 59 Pero la promesa dada por Jacob a Judá había de cumplirse: "No será quitado el cetro de Judá, ni el legislador de entre sus pies, hasta que venga el pacificador, y a él se congregarán ios pueblos" (Gn 49:10).60

Estos hechos muestran que los privilegios de ser "registrados entre los vivientes" que tienen los que escapan de la destrucción (Is 4:3), no eran irreductiblemente permanentes. Aquellos que se rebelaban contra Dios eran "cortados (*karat)* de en medio de su pueblo" (Lv 20:3), y perdían todo derecho a los beneficios espirituales que deparaba el santuario (cf.Ex 21:14; SI 65:4). Aunque en casos excepcionales, su descendencia era perdonada (ej.: los hijos de Coré: SI 42-49; cf.Nm 16), a menudo su rastro genealógico se terminaba con ellos (Si 109:15; cf.Lv 20:4-5; Js 7:24-26,etc). Es aun probable que al morir, ni siquiera eran "reunidos a su pueblo" (cf.Nm 20:24,26; 27:13; Dt 32:50), expresión ésta típica que se usaba pa^a referirse al panteón de la familia de sus padres (Gn 49:29-33).

Aunque la descendencia según la carne se perdió en el caso de las diez tribus del norte, y la descendencia carnal de la tribu de Judá perdió valor cuando llegó la simiente prometida (Rm 2:28-29; Gl 3:16), su descendencia espiritual sería perpetuada por quienes se convirtiesen del paganismo y obedeciesen a Dios, recibiendo las promesas que ia casa de Israel había perdido por su infidelidad (Os 1:9-11; 2:1; Rm 9:24-26; Mt 21:43). Por esta razón, Pablo insistió que no se continuase discutiendo acerca del valor de las genealogías (1 Tm 1:4) pues de ahora en adelante sólo cuenta la genealogía espiritual.

La genealogía espiritual de la nueva dispensación se registra en ia tierra, cada vez que alguien se convierte a Cristo, y llega a ser de esta forma, un ledtimo heredero dé las promesas dadas a Abraham y a Israel. Pero mediante el Jbautismo, ¡os conversos no sólo son registrados en IOS libros de lá'iglesia, sino que al mismo tiempo sus nombres son anotados en los registros celestiales (Mt 16:19; 18:18; véase Jn 20:23). Aunque los registros humanos se pierdan con el correr de los siglos, permanecen inalterables en ¡os registros del cielo (Heb 12:23). Los que allí están inscritos, forman parte de la congregación espiritual que hereda las bendiciones de la primogenitura, y son hechos perfectos por la sangre del Cordero.

Puede verse, de esta manera, que la bendición de la primogenitura no se restringe únicamente a la recepción de la herencia material, sino que equivale a formar parte de la lista genealógica del pueblo de Dios,61 de sus escogidos. La

59 Por más detalles, véase cap 8, 529-530. Los 65 años predichos por Isaías, luego de los cuales Efraín dejaría de ser pueblo, se cumplieron cuando el rey asirio trajo pueblos extranjeros para que ocupasen el lugar de los deportados. Esto tuvo lugar en el año 22 de Manases, 676 AC, 65 años más tarde que la fecha propuesta para esta profecía (2 R 17:24-41), *La Bible Annotée par une société de Théologiens et de pasteurs* (Paris, 1889-1897), comentarlo sobre is 7:8.

60 La declaración, "hasta," de este pasaje, es muy significativa. Parece implicar ya, con tanto tiempo de anticipación, la pérdida final del cetro del judaismo "según la carne," y la congregación de los gentiles en torno al Mesías. En otras palabras, la congregación de los pueblos no se haría más en torno a la Jerusalén terrenal, ni a sus instituciones, sino en tomo al Mesías prometido.

61 De allí el alto valor espiritual que representaba el interés de Jacob por la primogenitura, y las

última descendencia del pueblo de Dios está formada por los 144.000 (Ap 7:3-8; 14:1-5).62 En otras palabras, hay un eslabón tras otro en esta lista genealógica de los "hijos de Dios" que no se detiene hasta la última generación de creyentes, ocasión ésta en que todos los eslabones se encontrarán para recibir la herencia prometida.

El libro de la vida.

Es importante destacar que todos los registros bíblicos que mencionan el libro de la vida, jo conectan con el pueblo de Dios; jamás con los paganos. Cuando se habla de los poderes hostiles al reino de Dios y a su pueblo, se especifica que se trata de aquellos "cuyos nombres no están escritos en el libro de la vida" (Ap 13:8; 17:8)..En el juicio miienial que considera la suerte de los que se perderán, el libro de la vida se abre también, pero para probar que ninguno de los que serán lanzados "al lago de fuego" estaba inscrito en él (Áp 20:12,14-15; 21:8). De esta manera se destaca que únicamente los allí inscritos son dignos de formar parte del juicio que condena las simientes en pugna (Ap 20:4,6; cf.v.8).

Se muestra, de esta manera, que no hay excusa para la rebelión. Toda la enorme masa de rebeldes que se habrá perdido, lo habrá hecho por propia elección. Ellos también habrían podido tener sus nombres registrados en el libro de la vida, si hubiesen sido fieles como los que ahora gozan de la presencia de Dios, dentro de la ciudad celestial (Ap 20:6,9). Por esta razón no figura en este pasaje un borramiento de los nombres que están allí inscritos. Los nombres de los rebeldes no figuran entre aquellos que ahora gozan y gozarán para siempre dentro del aprisco celestial, de la compañía de Dios y del Cordero. Debido a que "ningún lugar se encontró para ellos" (Ap 20:11úp), la muerte eterna es su destino (v.14-15). Aquellos que están inscritos en el libro de la vida, y cuyos nombres no son borrados de allí, son, por consiguiente, los que serán aprobados A y liberados por el juicio pre-miienial (Dn 12:1; cf.7:10,22; Ap 3:5,etc).

Los nombres que figuran en el libro de la vida están directamente ligados con el servicio en la causa de Dios (Filip 4:3). Su relación con los registros de devociones y buenas acciones, parece así bien establecida. A pesar de la relación tan estrecha que existe entre estos dos aspectos, algunos hechos, como el de echar demonios, no están necesariamente ligados con los registros de los cielos (Le 10:20). Esto está, sin duda, vinculado con las advertencias de Jesús, y luego de los apóstoles, acerca de los falsos profetas y los falsos milagros que serían realizados. Tales falsificadores estarían también activos, y llevarían, a pesar de sus mentiras, el nombre de Cristo (Mt 7:21-23; 24:4-5,11,23-26; cf.2 Ts 2:3-12). El profesar el nombre de Cristo, por consiguiente, no

consecuencias del desprecio de Esaú, el autor de una simiente en pugna (Gn 25:29-34; 27-28).

62 Los que regresaron del cautiverio babilónico, de acuerdo ai llamado de Esdras y Nenemias, debieron probar su genealogía mediante documentos escritos. Los sacerdotes que no lograron hacerlo, fueron considerados "inmundos" (Esd 2:62). Los que escuchan el llamado a salir de la Babilonia espiritual (Ap 18:4), y entran en la ciudad celestial, son los que están "inscritos en el libro de la vida del Cordero" (Ap 21:27). Los demás son considerados "inmundos." No pertenecen a la genealogía celestial y espiritual de los santos. Véase J.VALENTINE, 350, n.16.

es una garantía suficiente de que ios nombres estén inscritos en el libro de la vida.

El libro de la vida aparece ligado especialmente con el juicio final (Dn 12:1; cf.7:10; Heb 12:23; Ap 20:12,15). En este sentido, su relación con los registros de pecados también puede establecerse fácilmente. Todos los apóstatas que se habrán puesto del lado de la rebelión contra Dios, y despreciado su gracia salvadora, serán entonces raídos o borrados del libro de la vida (Ex 32:33; Ap 3:5). Nadie que practique la inmundicia, abominación o mentira, permanecerá inscrito "en el libro de la vida del Cordero" (Ap 21:27).

Algunas expresiones parecen implicar que el libro de la vida fue establecido "desde la fundación del mundo," cuando el santuario celestial fue también dispuesto para atender y resolver el problema del pecado (Ap 17:8; Heb 9:26)63 Ese libro está abierto desde entonces para anotar los nombres de todos los que serán salvos. Juan hace referencia a un grupo de gente cuyos nombres jamás fueron escritos allí desde que el mundo se estableció. De esto no necesariamente hay que deducir que no llevaron el nombre de Cristo. A gente que pensó profetizar, echar demonios y hacer milagros en nombre de Cristo, el Señor les dirá: *"Nunca* os conocí..." (Mt 7:21-23).

Es posible vincular también esta expresión, "desde la fundación del mundo," con el criterio de predestinación bíblico, según el cual se presentan los hechos que ocurren en determinado momento de la historia, como existiendo ya en la mente y en los propósitos de Dios desde mucho antes. Así, el Cordero es presentado como habiendo sido "inmolado desde el principio del mundo" (Ap 13:8), debido a que ya estaba destinado a morir en los designios divinos. En otras palabras, aunque Jesús todavía no se había encarnado ni había muerto físicamente, ya se había entregado por la humanidad desde el momento en que decidió crearla, y redimirla una vez que cayese (cf.Ef 1:4-5).

En vista de esta entrega anticipada del Hijo de Dios, el apóstol podía también dejar implícita la idea de que los nombres de quienes aceptarían el rescate de su muerte, ya estaban inscritos virtualmente en el libro de la vida. En este caso, la inscripción posterior de los que serían salvos, o la no inscripción de los que se perderían, no sería otra cosa que el cumplimiento o ratificación de este designio divino, establecido sin arbitrariedad para toda la humanidad. Esto es también cierto en relación con los registros positivos de los hombres (Sl 56:8[9]).

Registros de devociones y buenas acciones.

Estos registros jamás figuran en contextos de justicia propia. Más bien, son evocados en ciertas situaciones en donde se anhela recibir la comprensión (Sl 56:8[9]) y aprobación divinas, en relación con la obra hecha en favor de su causa (Neh 13:14,22,31). Una correspondencia adecuada en los evangelios del espíritu de estos registros, se encuentra en la declaración hecha a los siervos de la parábola de los talentos: *"Bien,* buen siervo y fiel; sobre poco has sido fiel,

[63] Véase más detalles en cap 7, 385-386; cap 8, 484,n.297.

sobre mucho te pondré; entra en el gozo de tu Señor" (Mt 25:21,23).
C Estas buenas acciones son borradas de los registros celestiales en el caso ^ de aquellos que se apartan de ia justicia (Ez 33:12-13; 18:24,26)j) Su borramiento tiene relación con el borramiento de los nombres del libro de la vida. En el caso de quienes serán salvos, ninguno de esos registros desaparecerá. Esto se debe a que, aunque a la vista de los hombres pueda pasar desapercibida, ninguna obra realizada para el bien morirá.

Toda obra, todo gesto positivo de los seres humanos, testificará en el juicio milenial del poder transformador de la gracia divina, y aportará honra y gloria ai Dador de todas las cosas. Así como la genealogía de los. hijos de Dios no será borrada del libro de la vida (Ef 3:15; véase 2:19; Gl 6:9,10), así también, según puede sugerirse, los únicos registros de los hechos humanos que no serán borrados, permitirán rastrear a través de las edades, los resultados y "proyecciones que tuvieron tantos actos de amor y de nobleza, que ante la vista humana pocas veces o nunca fueron estimadas.

Registros de pecados.

3:19), y .otros permanecen para testificar en contra de los que serán hallados faltos en el tribunal de Dios (S1109:14; Is 65:6-7; cf.Os 7:2; 13:12). Mientras que los pecados borrados son pecados perdonados, los no borrados son pecados que se volvieron imperdonables por no mediar arrepentimiento y confesión. Aunque algunos de estos pasajes no mencionan libros, esto está implícito por el contexto. Se trata de pecados que están "delante de Yahvé," y que en ocasión del juicio, vienen "en memoria ante Yahvé" (Sl 109:14-15; cf.Heb 10:3). Cuando esos pecados son borrados, Dios no se acuerda de ellos para mal; no los tiene en cuenta, pues ya los perdonó (Is 43:25).

El hecho de que los pecados imperdonables no son borrados, no significa que permanecerán escritos para siempre en los registros celestiales. Aunque no se establece con claridad el destino de tales registros, parece razonable que, después deJ. .juicio, y en ocasión de la ejecución de los rebeldes, luego del milenio, tales registros estén incluidos en la destrucción de la muerte y del 'sepulcro, y de todos los que no se hallaron inscritos en el libro de la vida (Ap 20:14-15; cf.Ez 28:19).

Libro de la muerte.

•vJEste libro no aparece ninguna vez mencionado directamente en la Biblia, aunque algunos pasajes parecen sobreentenderio o sugerirlo. Por ejemplo, "en el juicio de aquellos que no se encuentran en el libro de la vida (Ap 20:14-15; 21:8), y cuya lista de pecados indudablemente no ha sido borrada, sus nombres deben estar inscritos en alguna parte. De lo contrario, no habrían podido ser juzgados "por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras" (Ap 20:12). De esto se deduce que los registros de pecados que no son borrados en el

juicio, están muy ligados con el libro deja muerte. Se podría pensar también que los nombres de aquellos qué son borrados del libro de ¡a vida, son inscritos en el Jjb.ro.de la muerte para recibir su castigo final. Habrá también muchos que nunca se habrán encontrado en el libro de la vida (Ap 13:8; 17:8).

La noción de la existencia de un libro de la muerte es muy antigua. Ya entre los antiguos *babilonios,* se creía que Ereshkigal, la hermana de Inanna (Ishtar), "era la diosa del bajo mundo, y que siete jueces se sentaban frente a ella y pronunciaban la sentencia de muerte sobre la persona muerta, cuando entraba en su domino." Los "nombres de los muertos debían ser *registrados* por Geshtinanna, el escriba de! bajo mundo, sobre las *tabletas de registros*, para que llegasen a ser considerados legítimos habitantes en el bajo mundo."[64]

Los *egipcios,* en contraste con los babilonios, no buscaban tanto la misericordia de los dioses para obtener perdón, sino mas bien convencerlos de su inocencia.[65] Rara ello usaban las fórmulas mágicas, llamadas "confesiones negativas," que se encontraban en el *Libro de la Muerte.* Este documento "describía las experiencias que los muertos tendrían que pasar hasta llegar al bajo mundo," y las fórmulas que debían repetir para enfrentar a los jueces cuando entrasen en el bajo mundo.[66]

Según el libro de la muerte, los muertos tenían que "comparecer frente a Osiris, el dios del bajo mundo, el gran juez que era asistido por cuarenta y dos asesores o jueces de la muerte." Primero eran conducidos por "Anubis, un dios con cabeza de chacal, para enfrentar a sus jueces." Otro dios, Tot, con cabeza de ibis, anotaba en una tableta el resultado del juicio que se establecía por una balanza en donde se ponía el corazón del muerto para determinar si mentía o decía la verdad. "Entonces la persona muerta tenía que recitar sus confesiones negativas delante del tribunal de Osiris. Un monstruo, mitad hipopótamo y mitad cocodrilo, esperaba sentado, a! pie de la balanza, el resultado del juicio. Si el muerto no lograba convencer a sus jueces, el monstruo lo devoraba, privándolo de vida eterna. Contrariamente, era vindicado y admitido en el otro mundo para vivir sin fin y en las mejores circunstancias, las que no variaban demasiado de lo habitual en la tierra.[67]

Aunque estas creencias extrabíblicas no pueden compararse con las creencias bíblicas, muestran que los antiguos creían en un juicio que se llevaría a cabo después de la muerte, y que correspondería con los hechos que se habían cometido antes de morir. Si estos conceptos antiguos se degradaron a partir de un conocimiento más claro que Dios habría dado al hombre primitivamente, o evolucionaron positivamente más tarde en ia religión de Israel, tal vez nunca podrá saberse. La interpretación que se adopte sobre este punto, reposará en gran medida sobre ¡a creencia que cada cual tenga del origen de la vida y de la naturaleza.

64 S.HORN, "Sin and judgment among the ancient Egyptians and Babylonians," in *Ministry* (Dec 1985), 25-26.
65 *ibid,* 26. H.LESETRE, "Purgatoire," en ..VIGOROUX, *Dictionnaire Biblique...,* 874
66 *Ibid.*
67 *Ibid,* 63.

Entre las creencias rabínicas posteriores, como ya se vio,68 la idea de un juicio basado sobre registros celestiales no se perdió. Ellos creían también en la existencia de varios libros, entre los cuales se encontraba el libro de la muerte. Aquellos que eran juzgados entre *Rosh ha-shanah* y *Yom Kippur,* y que no eran aprobados, eran "inscritos para la muerte." Los otros, en cambio, eran "inscritos para la vida."

Parece razonable concluir, así, que al hablar Juan del lanzamiento de "la muerte y del lugar de los muertos *(hades)...al* lago de fuego," en "la muerte a .segunda," está haciendo referencia también al libro que dictamina la sentencia de muerte (Ap 20:14). Ésta era otra manera de decir que con esta destrucción definitiva de "los cobardes e incrédulos, los abominables y homicidas, los fornicarios y hechiceros, los idólatras y todos los mentirosos" de! juicio post-mileniai (Ap 21:8), y con la destrucción misma de la muerte y del lugar de los muertos, en donde pululaban los demonios, "ya no habrá (más) muerte" (Ap 21:4; cf.Is 25:8), ni sentencia de muerte.

El juicio final basado en los libros celestiales.

Como conclusión del análisis de los registros celestiales, vale la pena destacar los siguientes puntos. Jgi juicio de Dios borra de los libros de memoria celestiales, los pecados de los hombres que han sido confesados y perdonados, y proclama la justicia de los justos cuyos nombres permanecen inscritos en el libro de la vida. Contrariamente, los nombres de aquellos que apostataron, son borrados del libro de la vida. Sus pecados no son borrados del libro de memoria, y por consiguiente, forman parte del testimonio que pesará contra ellos en la decisión final del juicio post-milenial. Esto ocurrirá también con aquellos que nunca fueron inscritos en el libro de la vida. Entonces los apóstatas y rebeldes de todas las generaciones, serán lanzados al lago de fuego, la muerte segunda, junto con todo registro o recuerdo del pecado, para su castigo y destrucción final.

La confesión o negación del Hijo del Hombre.

En Dan 7, un ser "semejante a un hijo de hombre" se dirige "hasta el Anciano de días," para llevar a cabo una obra de juicio en el cielo, "delante de él" (v.9-10,13-14). Este juicio precede a la posesión del reino de "los santos del Altísimo,"69 y es llevado a cabo "en favor de" ellos (v.22).70 En el Nuevo

68 Véase al comienzo de este capítulo.

69 S.MOWINCKEL, *He That Cometh* (trad.Inglesa, G.W.Anderson, Oxford, 1956), 352, cree que el juicio precede a la toma de posesión del reino del Hijo del Hombre. G.HASEL, "Chríst's Atoning Ministry in Heaven,"en *Ministry Supp/em.* (Jan 1976), 25c, arguye que la secuencia es guerra-juicio-posesión del reino.

70 El arameo permite traducir tanto que el juicio fue dado a los santos, como que se expide en favor de ellos. A.J.FERCH, "The judgment scene in Daniel 7," en *The Sanctuary and the Atonement...,* 166-167. El contexto permite concluir que el juicio se da en favor de los santos, pues la recepción del reino de los santos es posterior (Dn 7:25= guerra; v.26= juicio; v.27= reino).

Testamento, el Hijo del Hombre es identificado con Jesucristo,71 y se anuncia también su presentación "delante de" su Padre, para interceder en favor de los suyos, o dictar sentencia en su contra (Mt 10:32-33; cf.Lc 12:8-9).

Estos pasajes muestran que "el destino final del hombre depende de una palabra dicha acerca de él, por Cristo, en el juicio final."72 El Hijo del Hombre confiesa delante de su Padre a los que lo confiesan, y niega a los que lo niegan. "No cumple mediante este acto la función de Juez (Mt 7:21-23; 16:17; 25:31-46); se trata de *otro aspecto del juicio* (Rm 8:33), que parece ser aquí el oficio del Padre."73

Otra expresión de Jesús, que consiste en avergonzarse de los que se avergüenzan de él en esta vida, es dada en un contexto diferente (Mr 8:38; Le 9:26).74 Para distinguir mejor esta diferencia, será útil hacerla resaltar en un cuadro gráfico.

71 Algunos autores han pensado que Jesús se diferencia del Hijo del Hombre en tradiciones presumiblemente primarias, tales como Mr 8:38; Le 12:8, pero que se identifica más tarde en Mateo, bajo la influencia de la iglesia cristiana, "con la ayuda de pequeñas modificaciones o de pequeñas adjunciones," R.BULTMANN, *L'Histoire de la Tradition Synoptique* (trad. A.Melet, Paris, 1973), 145, 162, 193-194. J.JEREMIAS, *New Testament Theology* (trad. J.Bowden, New York, 1971), 275-276, critica a Bultmann y a Wellhausen en esta distinción hecha entre Jesús, quien habla en primera persona, y el Hijo del Hombre, que es mencionado en tercera persona, arguyendo que esa distinción no es de persona, sino de ministerio. Con esta manera de referirse a Jesús y al Hijo del Hombre se distinguen dos tiempos: el presente de Jesús, y su estado futuro de gloria. Es claro para Jeremías, también, que Jesús se presentó siempre como el cumplimiento, sin hablar jamás de otro personaje que debía venir después de él.

S.MOWINCKEL, 410-415; 445-450, critica a Jeremías de haber intentado encontrar en el judaismo, una relación del Hijo del Hombre con el Siervo del Señor, lo que en su opinión, es más bien una transformación hecha por Jesús mismo. Se acerca a Jeremías, sin embargo, cuando observa que el título "Hijo del Hombre" es usado por Jesús para describir el evento de su exaltación futura, luego de su muerte, cuando volverá sobre las nubes de los cielos. No obstante, debe reconocerse que en ciertas ocasiones, el uso del título también es usado en relación con su muerte, para hacer resaltar su abnegación. Siendo el Hijo del Hombre, y poseyendo semejante dignidad y poder, se somete sin embargo, al vituperio de hombres débiles y mortales (Mt 26:45).

O.CULLMANN, *Chrístologie du Nouveau Testament* (Neuchátel, 1955), 139, entra en la misma línea de pensamiento de Mowinckel cuando considera que la novedad de Jesús es de haber reunido en una persona, estas dos nociones que el judaismo mantenía separadas. Mientras que el título "Hijo del Hombre," expresaba la majestad más elevada que se pueda concebir, el título de "Siervo de Yahvé" revelaba la humillación más profunda. La unidad de estos dos pensamientos, fué expresada por Jesús en su enseñanza, y ejemplificada por su propia vida. En resumen, el título "Hijo del Hombre" encuentra dos nociones en Jesús. La primera en referencia a la obra escatológica que será cumplida en el futuro; la segunda, en relación con su misión terrenal. La primera se la encuentra en la concepción judía de Daniel, en el Apocalipsis de Esdras y en el libro de Enoc. "Es innegablemente un título de majestad." La segunda, en referencia a "una encarnación del Hijo del Hombre, es totalmente extraña a los judíos. Es una originalidad de Jesús," *ibid,* 134.

72 P.BONNARD, *L'Evangile selon Saint Matthieu* (Neuchátel, 1963), 153.

73 M.-J.LAGRANGE, *Evangile selon Saint MatthieiA* (Paris, 1927), 210.

74 *Ibid,* 210-211, cree que Mt 10:32s y Le 12:8 son muy diferentes de Mr8:38 y Le 9:26. "Son dos palabras distintas..." P.BONNARD, 153, cree que se trata del mismo tema, pero que "se expresa de una manera muy diferente" en los pasajes aludidos.

	Mt 10:32,33	Le **12:8-9**	**Mr 8:38; Le 9:26**
Delante de quién	**E! Padre de Jesús.**	Los ángeles de Dios.	Los hombres (?) Cf.Mt 16:27; 24:30; 25:31-33, 41-46.
Qué hará	Le confesará o le negará.	(El Hijo del Hombre) le confesará o le negará.	(El Hijo del Hombre) se avergonzará de él.
Dónde	En los cielos, delante de mi Padre.	(En los cielos), delante de los ángeles de Dios.	Sobre la tierra (cuando vuelva, no cuando regrese al cielo).
Cuándo	Cuando esté en el cielo.	Cuando esté en el cielo.	En su Segunda Venida.
Quién es el Juez	Mi Padre,	Los ángeles (?)	El Hijo del Hombre.
Contexto	Dirigido a los 12 discípulos: v.1. Llamado y envío.	Dirigido a los 12 discípulos: v.1. Acosamiento de los escribas y fariseos (11:53-54). Necesidad de repetir algunas advertencias en la realidad misma del espíritu de persecución.	Dirigido a los doce discípulos. Anuncio de los padecimientos del Hijo del Hombre y confusión de la gente en relación con la identidad de Jesús.

Este cuadro gráfico permite distinguir fácilmente dos momentos distintos y bien establecidos del juicio final: uno que se lleva a cabo cuando el Hijo del Hombre comparece delante del Padre y de los ángeles de Dios en el cielo; el otro que se lleva a cabo cuando el Hijo del Hombre vuelve a la tierra para ejecutar la sentencia (cf.Mt 16:27; 25:31,41,46). En el primer caso, se está en línea recta con el juicio de los libros de Dn 7, que precede a la posesión del reino del Hijo del Hombre y de los santos del Altísimo (v.14,27).75 El Hijo del Hombre no viene a la tierra, sino al Anciano de Días que se sienta como Juez (v.9-10,13,22,26), para juzgar a su pueblo, y dar un veredicto en su favor (v.22,27). Le 12 especifica que los millones que rodean al Anciano de Días, son los ángeles de Dios, y Mt 10 ve en el Anciano de Días al Padre de Jesús.

En 2 Tm 2:12 se hace referencia a otro aspecto del juicio de Dn 7. La declaración: *sumbasileúsomen,* "reinaremos," muestra que, contrariamente a muchos intérpretes modernos, Pablo considera que el Hijo del Hombre no pierde

75 Véase n.70-71.

su identidad, como un ser distinto, entre ios santos del Altísimo[76] Como Juan, él cree que los santos reinarán con Cristo en el más allá (cf.Ap 20:4,6; 22:5). Por otro lado, la siguiente declaración de Pablo, *arnésetai,* "nos negará," en relación con la negación de los apóstatas, muestra como contexto causal a Mt 10:33 y Le 12:9, en donde se usa el mismo término.

El "Padre" según Mateo, y "ios ángeles de Dios" según Lucas, se unen explícitamente en el tribunal mencionado en Ap 3:5. En este último pasaje, la declaración: *exaleípsó*, "borraré," muestra que la negación de Jesús de ¡os que le niegan, tiene que ver con el borramiento de sus nombres del libro de la vida. Este *Bíblou tés xóés,* "libro de la vida," en el singular,[77] prueba que este libro celestial es sólo uno de los libros que se abren según la visión de Dn 7. Además, ia declaración de Jesús, *homoiogéso,* "confesaré," en relación con los nombres de los que vencerán, deja de nuevo de lado a Mr 8 y Le 9, y coloca una vez más estas declaraciones en línea recta con Dn 7, Mt 10:33; Le 12:9 y 2 Tm 2:12.

Muchos otros pasajes, tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, dan de este juicio previo al advenimiento de Cristo, una imagen semejante a la que existe en los tribunales humanos (Rm 14:10; 2 Cor 5:10). No sólo se menciona un juez, sino también un abogado (1 Jn 2:1; Zc 3:2), un acusador (Ap 12:10; Zc 3:1), y un grupo de espectadores o cuerpo deliberativo. Este último papel es el que cumplen los ángeles de Dios (Ap 4-5).[78]

¿Cuái es el propósito de este tribunal? Resulta difícil imaginar que tal juicio, basado en ios libros del cielo, tenga el propósito de informar a Dios de la conducta de los seres humanos. Tampoco parece correcto relegar esta requisitoria judicial a una consideración completamente antropomórfica. Parece más razonable en cambio, concluir que el propósito de estejujejo es. el de vindicar el carácter de Dios delante del_ Universo (cf.Ap 5:11-14; 15:3-4). Este era el objeto básico de la purificación del santuario terrenal.[79] Así, los ángeles de! cielo pueden comprobar hasta qué punto se manifiesta la gracia de Dios y su justicia, en relación con el pueblo de Dios (1 Cor 4:5,9; 1 Ped 1:12).

Por eso Juan escucha en visión las alabanzas que los ángeles y toda la creación tributan a Dios y al Cordero (Ap 5:11-13; 16:5-7). Por eso también, al finalizar esta etapa analítica del juicio e iniciarse la parte ejecutiva, los seres celestiales y los santos redimidos que experimentaron en carne propia el conflicto con el pecado, reconocen la justicia de Dios que condena a los malvados (Ap 15:3-4; 18:20; 19:1-2,11).,Es por el bien de la creación que existen

^"stfáíífraí- cr&g'rt é-S/ríjí? oér'/rómff~<? <?<7 s'?<r ¿?7é?*
JEREMIAS, 274-275; MOWINCKEL, 350-353; J.J.COLLINS, *The Apocalyptic Vision of the Book of Daniel* (Missoula, Montanas, 1977), 124; CULLMANN, 139. Este último autor cree que "Jesús tiene conciencia, dándose ese título, de representar en su persona "al remanente de Israel, y más allá de este "remanente," a la humanidad entera," *ibid,* 120,134. En lo que tiene que ver con la relación entre el Hijo del Hombre y los santos del Altísimo en Dn 7, véase G.F.HASEL, "The Identity of 'The Saints of the Most High' in Daniel 7," en *Bibl* 56 (1975), 173-192. En la misma línea de pensamiento, A.J.FERCH, 165, considera que en lugar de ser "una personificación de Israel," el Hijo del Hombre "representa a un ser celestial escatológico individual, quien en el fin de la edad despliega ciertas características mesiánicas en favor de los santos."

77 Esta expresión aparece en el Nuevo Testamento siempre en singular.

78 Véase cap 8, 482-483.

79 Véase cap 3, 184-186.

registros, y es para la información de los seres que Dios creó que se realiza el juicio, no para informar a un Dios Omniciente acerca de sus criaturas.80

El recuerdo divino de los actos humanos.

Intimamente ligadas a las descripciones de los libros celestiales sobre los cuales se basa el juicio final de Dios, se encuentran algunas expresiones bíblicas que dan cuenta del recuerdo divino de los pecados. Dios se acuerda también de Su pacto, mediante el cual se comprometía a bendecir a su pueblo, y tener de él misericordia cuando fuese oprimido y se arrepintiese de sus pecados.

En el sistema levítico, la gravedad de los pecados era atenuada o amoj1iguada. por .Jos holocaustos .continuos que se ofrecían cada mañana y tarde.81 Gracias a estos sacrificios cotidianos, los otros servicios del culto podían llevarse a cabo. Esto daba al pueblo un margen de tiempo y de gracia para reflexionar y, finalmente, confesar fehacientemente su pecado. Los pecados confesados eran remitidos al interior del santuario, gracias al ministerio que se cumplía con la sangre de las víctimas substitutivas.82

Antes de_£r¡trar en juicio. Dios_otorgaba al pueblo un tiempo.de oportunidad que se prolongaba normalmente hasta el Día de la Expiación. Si hasta ese tiempo el israelita ño había preparado su corazón para arrepentirse sinceramente de sus pecados, la pena capital era inevitable. En casos excepcionales que exigían la intervención rápida y directa para condenar al culpable, Dios podía adelantar sus juicios.83

Esta larga paciencia de Dios, gue *en casos de apostasía reveló ser admirablemente grande, podía ser ma/ interpretada (is 26:10). Debido a que Dios parecía de a momentos no intervenir para acabar con eímaiy ía injusticia, ios pecados de ios hombres podían ser interpretados como oMc/ar/os por Dios. Contrariamente, cuando ia paciencia de Dios llegaba a su /imite, su reacción ante e/pecado era interpretada como un recuerdo del mai*

* *Cuando Dios se acordaba de la maldad, era para vindicar su justicia y cumplir con su juicio (Sl 109:14-15; Is 64:8(9); Jr 14:10; 44:21-23; Os 7:2; 8:13; 9:9; Ap*

80 La reacción internacional que se levantó contra la administración militar del gobierno argentino en años recientes, se debió según se dijo, entre otras razones, a que las ejecuciones no fueron precedidas por juicios abiertos y verificables. Dios no puede arriesgar su reputación universal dejando dudas sm aclarar en sus criaturas, si desea realmente redimir el universo, y establecer para siempre un reino de paz, confianza y amor.

81 Cf.Jb 1:5. La escuela de ShammaT consideraba "que los dos corderos (*Kevaífm*) que se ofrecían en holocausto cada mañana y cada tarde (cf.Nm 28:3-4)," eran *"kovesh,* lo que quiere decir que 'atenuaban' los pecados de Israel (cf. Mq 7:19: *yiklibosh 'awonoteinu) a* lo largo del año, hasta el *Yom Kippur,* que operaba definitivamente la expiación," K.HRUBY, 413. En el Nuevo Testamento, el sacrificio de Cristo es también considerado en relación con los holocaustos (Ef 5:2; cf.Ex 29:18), y esta relación destaca el carácter universal de su muerte. Jesús murió no sólo por nuestros pecados, "sino también por los del mundo entero" (1 Jn 2:2). Esta provisión para los pecados del mundo entero, como lo muestra la figura de los holocaustos, no es suficiente. Falta la apropiación personal de cada pecador de este sacrificio, como lo demuestran los sacrificios privados del sistema levítico, para que los beneficios de esta expiación general puedan alcanzar en forma directa y personal, al pecador individual.

82 Véase cap 3, especialmente p. 161-186.

83 Véase *excursus* 4. 209-211, publicado ya por A.TREIYER, "Toute l'Assemblée le lapidera," en *Servir ^ 980),* 24-25. Cfls 26:9-10; Lv 20:4-5; Ex 34:6-7,etc.

16:19; 18:5; cf.Heb 10:3). En el caso de los apóstatas, toda la justicia anterior, o todas las buenas obras que hubiesen realizado antes, no les serían tenidas en cuenta, ni les serían recordadas (Ez 3:20; 18:24; 33:13). Lo inverso es también verdad: si el rebelde "se apartare de todos sus pecados que hizo, y guardare todos mis estatutos e hiciere según el derecho y la justicia, de cierto vivirá; no morirá. Todas las transgresiones que cometió, no le serán recorda das..." (Ez 18:21-22; 33:14-16; cf.Mq 7:18-19).

El arrepentimiento y los clamores de liberación del hombre, recuerdan también a Dios su pacto y su misericordia, y lo mueven a intervenir para salvarlo (Sl 136:23; Sl 98:3; 9:13; 106:44-45; Ez 16:60; Ex 6:5-6; Lv 26:42,44-45; Le 1:54,72). Esta salvación está a menudo ligada a la venganza de sus enemigos. Una vez que su pueblo es perdonado, Dios promete entonces no acordarse más *para mal* de sus pecados (Jr 31:34; Mq 7:18-19; Heb 8:12; 10:17). Laj£\dsión_de sus pecados en el día del juicio final, no comportará njn£únjiar-§ajd&^^ juicio será hecho para vindicar la justicia de los santos7MqTT9; Jr 51:10; Rm 2:14-16; 1 Cor 4:3-5; 2 Cor 5:10,etc). Dios no olvidará entonces que ellos están inscritos en el libro de la vida (Dn HF17 *

Algunas proyecciones teológicas significativas.

Independientemente de toda discusión sobre el antropomorfismo de estas imágenes y expresiones consideradas, es posible percibir, gracias a ellas, una dimensión mucho más grande y universal del culto israelita. Permiten apreciár algo más del trasfondo de las realidades celestiales que estaban bosquejadas en los servicios del templo terrenal. A diferencia de la concepción griega posterior que separaría enormemente el mundo celestial del terrenal, los israelitas dejaron un cuadro en donde ambas esferas están entrelazadas muy profundamente. El mundo celestial no sólo se corresponde materialmente con el terrenal, sino que las cosas que ocurren sobre la tierra afectan también al cielo, y confrontan directamente a Dios con el problema de la humanidad.

En el bosquejo terrenal, se enseñaba que algunos pecados no afectaban irremediablemente, al menos durante algún tiempo, la santidad del santuario divino. Cuando la rebelión alcanzaba características que comprometían gravemente la santidad de Dios en su santuario, el recinto sagrado se afectaba de tal forma que la retribución divina no podía hacerse esperar. Como resultado, la justicia divina aparecía sobre la nube, y destruía a los rebeldes.84

En la realidad celestial, Dios puede parecer dejar de a momentos a los hombres obrar a su voluntad, sin acordarse ni prestar atención a sus pecados, e incluso olvidar a los justos y sus buenas acciones. Sin embargo, cuando los pecados de los hombres y de los pueblos son descriptos como "llegando hasta el cielo," entonces Dios reacciona; el *se acuerda* de sus pecados, y la vindicación de Su justicia y la de los suyos se vuelve inminente. El santuario

84 Véase cap 3, 191-192.

celestial es, por consiguiente, también afectado, y Dios desciende para "visitar" -lo que implica castigo o salvación-,85 y dar la recompensa que cada cual se merece.

Los textos del Antiguo Testamento que hablan del acto divino de borrar los pecados de los hombres, o de acordarse de sus iniquidades, no parecen referirse siempre, al menos en primera instancia, al juicio final que tendrá lugar después de la muerte.86 Esto se debe a que el antiguo Israel miraba el santuario celestial a través del santuario terrenal. Este contexto permite percibir, detrás de algunas de estas expresiones de los profetas, las imágenes del Día de la Expiación, día en el cual Dios borraba los pecados del pueblo, y confirmaba o recordaba su Pacto con los súbditos de su reino.

Más tarde, cuando el templo fue destruido, la amenaza de ver quebrado el Pacto para siempre, puso a los israelitas en mejores condiciones de apreciar un cumplimiento escatológico y universal de sus promesas. Arrancados de una manera terrible de la plataforma de seguridad que significaba para ellos la presencia divina en su medio, estuvieron entonces en mejores condiciones de adquirir una visión más vasta del plan de redención. Todos estos cuadros del santuario y del juicio serían entonces vistos como tipo del juicio final. Esta nueva situación fue también propicia para el desarrollo de una escatología en la que Dios figuraba como triunfando finalmente con su pueblo, sobre todos los poderes de la tierra.87

Los relatos bíblicos que tienen que ver con el tabernáculo de Israel en el desierto, no eran sino una miniatura de lo que pasaría cuando Dios reaccionase desde el cielo para vindicar su reino sobre toda la tierra (cf.Ap 11:15-19). Las tablas de la ley, guardadas en el interior del arca (Ex 25:16; Dt 10:3-5; Heb 9:4), demostraban que el trono de Dios está fundado sobre normas concretas (cf. Sl 89:14; 97:2). El juicio divino no se realiza sin elementos objetivos para medir los hechos humanos (cf.Ap 11:19; 14:12).

Así como los pecados confesados y perdonados de los israelitas quedaban registrados durante el año en el interior del tabernáculo, mediante los ritos de sangre substitutivos, hasta el Día de la Expiación; así también los pecados de todo_hombre pueden también ser registrados en los libros celestiales bajo a_rrepentim{enTo y confesión. Aunque los pecados" de todo hombre son registrados en los cielos cuando se los comete, este registro especial llevado a cabo a través de la sangre del sacrificio, es el único que le permite a Dios asumir la responsabilidad del pecado por un tiempo, sin retribuirlo más tarde sobre los pecadores.88 Gracias a esta clase de registros, Dios puede no sóJojDerdonar a su pueblo cuando se arrepiente de sus pecados, sino .también vindicarlo en el

85 La visita divina en contextos de condena, puede apreciarse en pasajes tales como Ex 20:5; Lv 18:25; Nm 14:18; Le 19:44,etc. La mayor parte de las veces, las versiones modernas interpretan esta palabra, traduciéndola por "castigo." Por contextos de salvación, véase Sl 106:4; Jr 29:10; Le 1:68,79; 7:16,etc.

86 HRUBY, 424-425, considera que "tanto en los apocalipsis judíos como en los escritos neotestamentarios, la idea del juicio divino lleva siempre un carácter esencialmente escatológico, en el sentido de una decisión tomada por Dios, después de la muerte," acerca del difunto.

87 Véase detalles en cap 6.

88 Véase cap 3, 182-186.

juicio final, sin faltar a ia justicjaJcf.Rm 8:31-34). De esta forma, Dios mismo es vindicado en su veredicto (cf.Ap 15:3-4).

Al borrar tales registros celestiales, el santuario celestial es purificado (cf.Heb 9:23; 12:23-24). Nada que pueda pesar sobre Dios o sobre su pueblo se encuentra allí (Rm 3:4; 8:32-34). Por eso, aquellos que han sido de veras perdonados por Dios, no miran el juicio con terror. Antes bien, levantan confiadamente su mirada de ahí en más hacia su victoria final, cuando el Señor volverá a buscarlos y a darles la recompensa prometida (Rm 8:31-39; Heb 9:27-28; 1 Cor 4:5, etc).


DRASICH

CAPITULO VI

PROYECCIONES TEOLOGICAS, TIPOLOGICAS Y ESCATOLOGICAS DEL SANTUARIO Y DEL DIA DE LA EXPIACION EN LOS PROFETAS DEL ANTIGUO TESTAMENTO

I. La eliminación del pecado en épocas críticas.

Algunas ideas fundamentales que se encuentran en el Día de la Expiación, pueden ser también percibidas en varios pasajes del Antiguo Testamento en relación con las guerras entre Yahvé y los enemigos de su pueblo, y el cautiverio que privó a los israelitas de su templo en Jerusalén. Estos pasajes tienen una dimensión escatológica bien definida. Un rasgo común es que el remanente fiel es amenazado o impedido por sus enemigos de adorar a Dios en su templo terrenal. En tales circunstancias, los ritos de purificación ievíticos no podían efectuarse para borrar los pecados del pueblo y del santuario.

A pesar de todos estos impedimentos rituales, una nueva era se promete a este remanente oprimido por las naciones, en la cual será perdonado y restablecido delante de Dios y delante de sus enemigos (Ez 39:21-29). A la luz de estos hechos, no es de sorprender que en el desenlace de estas guerras o crisis escatológicas, se encuentre una purificación de pecados que se lleva a cabo en la realidad prefigurada, la celestial.

La vindicación de los santos y la destrucción de los enemigos.

Según **Isaías,** eLtemanente fiel que escapa de la destrucción y permanece l'jngcrito para la vida" en_Jerusalén, es llamado .üsanto" (Is 4:3; cf.Abd 17). Luego del juicio vindicativo que limpia la ciudad de los crímenes que se cometieron en ella (Is 4:4), Dios recrea en medio de su pueblo un estado de comunión semejante al que existió en la antigüedad, cuando el pacto divino no había sido quebrado, y permitía a los israelitas ser amparados por sus cláusulas (v.5-6). En estos pasajes resaltan nítidamente una justificación de los santos (v.3), y una condenación o destrucción de los malvados (v.4c,d). Todos estos aspectos eran distintivos de la fiesta de Kippur (Lv 16:30; 23:29-30).

Más o menos en la misma época, **Miqueas,** identificándose con su pueblo como lo harían Daniel y Esdras más tarde (Mq 7:1-10; cf.Dn 9:3-19; Esd 9:5-15), admite su caída y reconoce su pecado contra Dios. Sabe que debe "llevar" *[nasa)* la ira de Dios sobre sí, soportar por un tiempo las consecuencias de su pecado, pero mira más allá de su caída, cuando podrá levantarse de su castigo. ¿Cuándo ocurrirá ésto? Cuando Dios juzgue su causa y haga su justicia; lo saque a la luz y vea la justicia de Dios (Mq 7:8-9; cf.Is 62:1-3; Dn 8:14=misma raíz *sadaq).*

También su enemiga, la ciudad opresora que representa a las naciones enemigas"i (cf.Mq 7:12; 4:10; Is 10:5-6), y que se burlaba de Yahvé, el Dios de Israel, verá la reivindicación de su pueblo (Mq 7:10, 16-17). La capital maldita será "hollada como iodo de las calles" (Mq 7:10), y su tierra asolada "a causa de sus moradores" (v.13,16-17). Israel en cambio, reconstruirá sus muros, extenderá sus límites (v.11; cf.Is 54:2-3), y desde todas las naciones de la tierra, un remanente de su pueblo esparcido acudirá a la tierra prometida (Mq 7:12; cf.Zc 2:6-12; 14:12-19). "Como en ei tiempo pasado," cuando Dios sacó a su pueblo de Egipto, el Pastor de Israel apacentará a su pueblo (Mq 7:14-15; cf.5:2-5a; is 4:5-6; 11:15-16).

* ¿Hasta cuándo el pueblo de Dios debía llevar las consecuencias de su pecado? "Hasta^aye" Djos "juzgue" su "causa" y "haaaü-£U--'iusticia^ Las glorias futuraspo jiegarían para Israel, antes que el juicio divino saque su pueblo a la luz. Asombrado, el profeta considera eitonces, en la conclusión de su libro, la permanente disposición ¿e Dios para perdonar: "¿Qué Dios como tú, que asume la iniquidad (*noée' 'awón),* que pass por aito la transgresión *{we'ober pe£a)* del remanente de su heredad?" (Mq 7:18). Esto era justamente lo que Dios prometía hacer y hacía a lo largo de todo el año litúrgico, cuando el pueblo se arrepentía de sus pecados, los confesaba, y los remitía al santuario.2

A pesar de que el profeta sabía que el pueblo tendría que llevar o soportar las consecuencias de su pecado por un tiempo, "la ¡ra de Yahvé" (cf.v.9), pudo describir por fe esta obra divina de remisión dél pecado, como si ya hubiese sido hecha: "No retuvo para siempre su ira, sino que se complació en ¡a misericordia" (v.18úp). La desgracia que estaba por caer, en efecto, no iba a ser la conclusión de todo. Habría un remanente que se arrepentiría y encontraría salvación.

Por último, dirigiendo su mirada hacia el juicio final antitípico que vindicará la justicia de Dios y la de su pueblo (cf.v.9), Miqueas reafirma su fe diciendo: "El volverá a tener piedad de nosotros; hollará nuestras iniquidades" *{'awón=* cf.Lv 16:22); "echará en ei fondo del mar todos nuestros pecados" (*hattá't=* cf.Lv 16:21).3 Como una confirmación a estas promesas anunciadas, el profeta concluye el mensaje de su libro aferrándose a la fidelidad ('*emet*) y misericordia *(hesed)* que Dios juró en su pacto a Abraham y Jacob.

Poco tiempo más tarde, Jeremías retomó el mismo mensaje de sus dos predecesores. Contempló no sólo la apostasía final del reino de Judá, sino que sufrió la obstinación de su pueblo, y vió su castigo. Su mirada se dirigió también al final del conflicto, y vio un remanente de Israel completamente perdonado. "En

1 R.VUILLEUMIER, *Michée...* (Delachaux et Niestíé, Neuchátel 1971), 84.

2 Véase cap 3, 182-186, en relación con el uso del término *nasa'*aplicado a Dios.

3 El fondo del mar, como el desierto (Is 21:1) o abismo, era el lugar de donde provenían los demonios según la mitología antigua. Aunque ¡a religión de Israel rechazaba muchas creencias mitológicas, usó a menudo el mismo lenguaje mitológico para expresar su fe. se cap 4, 237-238.Cf.Is 271 • Job 41:1; Dn 7:3, Ap 13:1,etc). Por la relación de las profundidades del mar con la muerte, expresada a menudo en forma poética, véase Ex 15:4-5; Neh 9:11; Sl 68:22(23]; 69:13-16; 88:3-7; Jn 2:2-7). En Sl 68:21-23, los enemigos que tipifican a Satanás están representados a su vez por un macho cabrío. El pueblo de Dios había sido llevado por sus enemigos a "las profundidades del mar," pero Dios iba a hacerlos volver de ese lugar de demonios, y les permitiría vengarse de sus enemigos. Véase cap 4, n.88.

aquellos días y en aquel tiempo, dice Yahvé, la iniquidad (*'awón)* de Israel será buscada, y no aparecerá; y los pecados de Judá, y no se hallarán, porque yo habré perdonado a los que yo habré dejado" (Jr 50:20; cf.Is 4:3).

En otra visión paralela, el profeta habló de este juicio vindicativo, previo al castigo de los opresores, diciendo: "Yahvé sacó a luz nuestras justicias" (*sadaq*= Jr 51:10). Su pueblo se dirige entonces a Sion, para proclamar este evangelio de redención (Jr 51:10), y la venganza de Dios y de su templo (Jr 51:11; 50:28). Una vez más, Yahvé y su templo son puestos en un plano de igualdad. Lo que se hace contra su templo, se hace contra él mismo (cf.Mt 23:20-22). Lo que afecta a la santidad de su santuario, afecta al Dios que mora en él.

Este enemigo del norte que Jeremías identificó primero con Babilonia (25:9; A
46:6,10,13,20), y luego con "todos los reinos del mundo que están sobre la faz de la tierra" (25:26), es retomado en el Nuevo Testamento por Juan, y proyectado a la crisis final del mundo.4 Allí como en Jeremías, el mensaje del juiciojque vindica al pueblo de Dios se da al mismo tiempo que se anuncia la caídajde Babilonia, y se extiende el llamado a salir de ella para no ser parte de sus castigos (Ap 14:8; 18; Jr 50:8; 51:9; cf.Is 48:20). Esto se debe a que los apóstoles interpretaron estas promesas que Dios hizo antaño a su pueblo, como un tipo o figura de lo que ocurrirá en el fin del mundo, cuando el juicio final dictaminará la recompensa de los fieles y el castigo de ¡os malhechores.

Esta interpretación del Nuevo Testamento estaba ya sugerida por los profetas mismos del Antiguo Testamento. Muchas de sus profecías proyectan un cuadro de conflicto y redención universales que no se cumplió en esa magnitud cuando regresaron los cautivos de la Babilonia literal. Esto habría de cumplirse de una manera total, cuando el Día de Yahvé cayese sobre todo el mundo, y Dios redimiese a su pueblo para siempre.5

Llamado a prepararse para la crisis final.

El libro de **Joel** presenta también una época de crisis,6 en donde el remanente debe juntarse en torno al monte de Sión para obtener salvación (Jl 2:32[3:5]), y ¡agnaciones enemigas en el valle de Josafat. Este valle significa, "Yahvé juzga," y su valor simbólico resalta de nuevo por su otra denominación de "vaile de la decisión," o "valle del juicio." Allí serían reunidas las naciones para

[4] El paralelismo entre Jr 25 y Apocalipsis es enorme. Para no dar sino algunos ejemplos, mencionemos los siguientes:

Jr 25:10-Ap 18:22-23.
12- 16:19 (véase 17:1; 18:7,8).
14- 18:6.
15- 16:19.
29- 19:21 (cf.15).
30- 16:17.
31- 16:16; 19:11; 17:14; 19:15,19.
32- 16:14.
33- 19:21.

5 J.VALENTINE, 317: "Los apocalipsis consideraban la guerra santa como una prueba de fe tanto como una señal del fin de la edad. La era final de paz sería precedida por una guerra santa masiva."

6 Joel prevée la derrota de los enemigos de Dios, una purificación del pueblo y el establecimiento de Yahvé en su templo. S.TERRIEN, *The Elusive Presence...* (San Francisco, 1978), 403.

ser juzgadas por Dios (Jl 3[4]:2,12,14). Este juicio de las naciones culmina con el quitamiento de la sangre injustamente derramada de los que no habían sido aún vengados (Jl 3[4]:21; ct.v.19; Is 4:4).

La reunión del remanente en el monte de Sion precede, según Joel, al juicio de las naciones (Jl 2:32[3:5]). Se hace "una convocación solemne" (Jl 2:12,15), "una reunión" santificada, y se proclama "un ayuno" (v.15-16; cf.1:14). Este ayuno es anunciado mediante un toque de trompeta (Jl 2:15). "Viene el día de Yahvé..., está cercano" (v.1). La trompeta se hacía sonar cada mes, pero de una manera especial en el séptimo mes (Nm 10:10; Lv 23:24), en ocasión de la fiesta de las trompetas. En el Día de la Expiación también se tocaba la trompeta para proclamar una "santa convocación," y un ayuno especial del pueblo (Lv 23:27; Nm 29:7).7

Este ayuno fue el único ayuno obligatorio que Dios determinó para su pueblo, y aparece incluido en las indicaciones del calendario de fiestas y ceremonias (Lv 23:29).8 No obstante, Joel debe anunciar un ayuno en condiciones sumamente desventajosas, y un perdón especial, teniendo en cuenta las circunstancias particulares en que el pueblo y su santuario terrenal se encontraban..La plaga había destruido no sólo los campos. (Jl 1:7,10-12,16-17,19), sino "diezmado también terriblemente los animales (v.18,20). Por esta razón no se contaba con los eiementos necesarios para continuar con los ritos de sacrificios en el templo (v.9).9 El perdón implorado no podía ser tampoco obtenido por medio de los sacrificios, sino justamente lo contrario: los sacrificios podrían ser ofrecidos de nuevo, gracias a la bendición divina que otorgaría el perdón (cf.Jl 2:14).

Esta proclamación es semejante a la descripta por **Isaías,** en donde el ayunólo es anunciado figurativamente también por un toque de trompeta (Is 58:1,3-4). Como resultado de cumplir cabalmente con el ayuno, Dios dice: "Entonces nacerá tu luz como el alba, y tu salvación se dejará ver pronto; e irá tu justicia (*sadaq*) delante de ti, y la gloria de Yahvé será tu retaguardia. Entonces invocarás, y te oirá Yahvé; clamarás, y dirá él: Heme aquí" (v.8-9; cf.Is 62:1-3; Mq 7:9; Dn 8:14=raíz *sadaq)*

A este llamado a prepararse para el ayuno y la vindicación celestial, se une también la reparación de las ruinas antiguas (v.12). Llama la atención que esta reparación está ligada también al restablecimiento del día de reposo semanal (v.13; cf.Jr 17:19-27; Ez 20:12-13,21,24,33-44). La descripción de esta reparación abarca todo el período de la restauración. Comprende el regreso de los cautivos y el establecimiento definitivo de los israelitas en la ciudad santa.[1]1

Ésto permite ver que hay toda una asociación de ideas acerca de la

7 Por la relación del llamado al ayuno de Joel, y el decretado para el Día de la Expiación, véase TH.CHARY, *Les Prophétes et le cuite á partir de l'Éxil* (Tournai, 1955), 203.
8 Véase cap 1, 64.
9 TH.CHARY, 203.
10 El término *'innah,* "mortificarse" o "afligirse," acompañado del término *nepes,* "alma," "hombre," no es corriente en la Biblia (Is 58:3,5; Sl 35:13), fuera de su uso en relación con el Día de la Expiación (Lv 16:29,31; 23:27,32; Nm 29:7).
11 J.STEINMANN, "Isai'e," en *La Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris, 1978), 1151, n.c.: "se está aún al comienzo de la restauración, seguramente antes de la reconstrucción de las murallas bajo Nehemías, tal vez aún antes de la reconstrucción del Templo que no es mencionado."

restauración sumamente significativa. En relación con estas ideas de restauración, no se hace alusión alguna a las fiestas del primer mes, sino a las del mes séptimo. Aparecen evocados juntos la fiesta de las trompetas (Is 58:1), el Día de la Expiación (v.3-4), el año sabático (v.6-7), la vindicación de Israel (v.8-9), y la restauración de los cimientos antiguos y del sábado semanal (v.12-13; cf.Ez 20:12-13,19-21). Todo esto culmina con el establecimiento eterno del pueblo de Dios en la tierra prometida (v.14).

En otro pasaje profético de Isaías, se trae también a colación el tema del año sabático o Jubileo, y la liberación de la esclavitud. En este caso, la liberación de los cautivos, de los prisioneros y de los afligidos, se pone en relación con el "día de la venganza" (Is 61:1-3).12 La relación escatológica entre Kippur y el Jubileo aparece de esta forma, bien definida. Los profetas que tratan el tema de la guerra de los enemigos de Dios contra su pueblo, consideran la purificación del santuario y el juicio final. Isaías 61 agrega la figura del Jubileo para hablar de la liberación divina de los afligidos de Sion. Todo esto está incluido de nuevo dentro de un contexto de reconstrucción y salvación eternas (is 61:4; cf.60:15-21; 61:5-11).13

Según la descripción de **Joel,** la vindicación divina será total. Dios "perdonará a su pueblo" (Jl 2:18), restaurará los productos de la tierra y las mieses del campo, así como los animales (v. 19-26). Dios mismo estará entre su pueblo para siempre (v.27). En relación con esta conversión y convocación especiales (v.28: "después de esto"),14 Dios otorga no sólo bendiciones materiales a través de "la lluvia temprana y tardía" (v.23), sino también bendiciones espirituales mediante un derramamiento especial de su Espíritu (v.28-29[3:1-2]). Gracias a esta doble bendición, material y espiritual, habrá un culto completo que podrá ser tributado a Dios (cf.Jl 2:14), y un remanente congregado y a salvo en Jerusalén (Jl 2:32[3:5]). Entonces vendrá el juicio de las naciones, y la retribución que sobre ellas hará pesar finalmente Yahvé (Jl 3[4], especialmente los v.4,7,19,21). Dios habitará en cambio, en medio de su pueblo "para siempre," en su templo, "por generación y generación." La tierra será restaurada a su original edénico (J! 3(4):16-18,20-21).

12 Jesús utilizó esta profecía para hablar de su mesianismo (Le 4:18-21), pero quitó la parte que liga esta profecía con el "día de venganza de nuestro Dios" (Is 61:2), limitando así su aplicación. Esta es una de las razones por las cuales produjo una reacción negativa. Cf.CH.PERROT, *La lecture de la Bible. Les anciennes lecturees palestiniennes du Shabbat et des fétes* (Hildesheim, 1973), 196-197. Este autor resalta "la importancia del texto de Is 61 en Qumrán, y muy probablemente en el contexto de Kippur. El fragmento presenta un *pesher* elaborado a partir de tres referencias. La primera es tomada de la *Tora* (Lv 25:13, Dt 15:2; Lv 25:9); la segunda de los *Profetas* (Is 52:6), y la tercera de los *Escritos* (Sl 82:1-2; 7:9). "El nudo de la interpretación de estas tres referencias es Is 61:1, *ibid,* 198; véase p.192 y 270 del mismo libro. Sin embargo, su relación con el Día de la Expiación no parece previsto en la lectura parcial de Jesús según Le 4:18-19, *ibid,* 199.

13 La relación entre el Día de la Expiación y el Jubileo se ve, además, en la ley misma (Lv 25:9-10). Véase cap 1,67-71.

14 Joel usa el estilo recapitulativo muy común en la literatura hebrea, en donde una sentencia, relato o descripción, se repite de nuevo de otra manera. En este caso, como resultado de la santa convocación y del perdón divino, Joel proyecta la bendición material primero (Jl 2:19-27), y luego la bendición espiritual (v.28-32).

La venida de Dios a su templo y el juicio investigador.

Ya en el cautiverio, el sacerdote y profeta **Ezequiel** ve en diferentes visiones, dos venidas básicas del Señor a su templo. La primera ocurre cuando el templo no había sido destruido aún (Ez 1-11). La segunda proyecta ia reconstrucción del nuevo templo que espera la venida del Señor para completar su inauguración, y recibir su reconocimiento celestial visible (Ez 40-47).

En la primera venida, el templo está aún en vigencia, pues la gloria celestial mora todavía en él ya desde hace casi cuatro siglos. Este templo está llegando a su fin, y el Señor viene a él desde su trono celestial, para una obra de juicio que antecede a su destrucción. En la segunda venida a su templo, Dios viene ai templo del nuevo pacto, no para juzgar a su pueblo, sino para morar para siempre con él. Por esta razón, antes de venir a su *nuevo* templo, realiza un juicio previo que vindica a los santos y los separa de los impíos y apóstatas.

La venida del Señor al templo del Antiguo Pacto.

En la primera visión, Ezequiel ve que Dios viene desde su morada celestial (cf.Ez 1:4), 15 para juzgar a su pueblo en su templo terrenal (Ez 1). El profeta predice el sitio de Jerusalén (Ez 4), y debe llevar simbólicamente, a semejanza de los sacerdotes en el templo durante el año litúrgico, todas las "iniquidades" *(naéa' 'awón)* "de la casa de Israel" (v.4; cf.Lv 10:17). En este caso, sin embargo, este llevar de los pecados tiene que ver con un proceso de culminación y recapitulación que se efectúa durante el período mismo de juicio.

El período indicado de 390 años (v.5), corresponde al período de vida del primer templo: desde la ascención al trono de Salomón, el constructor del templo (976/5 AC), 16 hasta su destrucción por Nabucodonosor, rey de Babilonia (586 AC). 17 Los cuarenta años adicionales prescriptos para la casa de Judá en especial (v.6), parecen tener en cuenta un juicio más específico del reino de Jerusalén, por la responsabilidad que tuvo en el cisma que se produjo justamente cuarenta años más tarde, cuando el constructor del templo murió (1 R 11:11-13,42).

Durante el tiempo en que el profeta-sacerdote debe "llevar la iniquidad" *{nasa' 'awón)* de su pueblo, denuncia sus pecados, sintetiza la historia de la rebelión de Israel durante el período del reinado en Jerusalén (cf.Ez 5:5-8,11,etc), y anuncia el fin (Ez 7).18 En otras palabras, en esta requisitoria judicial

15 véase cap 5, n.31.

16 Esta cronología se basa en una presunta corregencia entre Salomón y su padre David, y que permite sincronizar no solo esta profecía de Ezequiel, sino también la fecha del Éxodo con ciertas evidencias arqueológicas. W.H.SHEA, "Exodus, Date of the," en *International Standard Bible Chronology* (Revised Edition, Eerdmans, 1982), 233.

17 La alusión a "la casa de Israel" en Ez 4:4, comprende a todo Israel, tomado en su conjunto, y no exclusivamente a las diez tribus del norte (cf.Ez 6:11; 11:5; 12:6,10,27,etc).

13 W.H.SHEA, *Selected Studies on Prophetic Interpretation* (Review and Herald Publishing Association, Washington,D.C., 1982), 15-17. En Ez 16 y 23, Dios hace memoria a través del profeta, de los pecados y castigos de Samaría y Jerusalén, desde sus orígenes hasta el tiempo mismo del

de la conducta de Israel durante el período del templo de Salomón, llamado a menudo "el primer templo," se hace "memoria de los pecados" (cf.Heb 10:3). Este recuento o recapitulación, pesa especialmente sobre la última generación, que deberá sufrir el castigo que esa larga apostasía merecía (cf.Lv 26:43; 2 Cr 36:14-21).19

Ezequiel, como los sacerdotes en el Día de la Expiación, es liberado finalmente de los pecados del pueblo. Deja de llevar simbólicamente la iniquidad de Israel, y de hacer memoria de sus pecados.20 La sentencia queda en ¡as manos de Dios. El profeta-sacerdote está preparado entonces para recibir la siguiente visión que describe el sellamiento de los que son protegidos en el castigo, y el abandono divino de su templo terrenal (Ez 8-11).

Un estudio de la cronología que Ezequiel da de estas dos primeras visiones, muestra que este juicio recapitulativo de Yahvé sobre su templo terrenal, duró más o menos 14 meses.21 Al finalizar esta sesión, aparece "un varón vestido de lino sencillo o rústico" (*bad*), trayendo "en su mano" todo el equipo que usaban los escribas para escribir (Ez 9:2). Con esta visión se indica que el análisis de ios pecados del pueblo de Israel, escritos a lo largo del período del templo, llegaba a su fin, y debía ahora sellarse el destino de cada cual.22

Los que aprueban ei juicio reciben una señal en la frente. Esta señal es la última letra del abecedario. Con esto se indica que los que son sellados son los últimos sobrevivientes juzgados y aprobados en el juicio (v.3-4).23 La ley de Dios jugaba un papel muy importante en este juicio vindicativo de los santos (Dt 6:8; Is 8:16; Ez 20:12,20,etc). Luego viene la ejecución de los apóstatas que no son sellados para la salvación, y que es ejecutada por los verdugos que vienen con sus instrumentos de destrucción (Ez 9:1-2,5-12).

Llama la atención en esta visión, que el ser celestial que llevaba el equipo de escriba, y que debía sellar para ia salvación a los justos, estaba vestido con las mismas vestimentas que usaba el sumo sacerdote en el Día de la Expiación.24 Estos vestidos, el sumo sacerdote los vestía en conexión con la purificación del santuario de los pecados que habían sido perdonados al pueblo de Dios (Lv

juicio. Estas dos visiones se dan justo antes del castigo final (Ez 24:2; 33:21).

19 Por la responsabilidad de la última generación en los pecados de sus padres, al no prestar atención a los juicios limitados y mitigados con misericordia que Dios ejecutó sobre ellos, véase Mt 23:29-36; Ap 18:24; CS, 31. Como Ezequiel, Jesús recapituló la historia de Israel durante el período del segundo templo, y predijo su destrucciórTtMtg3:37-24:2). Su destrucción pasó a ser también una figura de la destrucción del mundo bajo la Babilonia mística o espiritual. Véase más ejemplos de esta naturaleza en cap 8, 507,511,534-535,540-541.

20 El sumo sacerdote recapitulaba los pecados que los sacerdotes habían asumido del pueblo durante el año, depositando esa carga sobre ei santuario, con la sangre del primer animal -el becerro del sacerdocio. El juicio quedaba entonces en las manos de Dios. Con la sangre del segundo animal -el macho cabrío inmolado del pueblo, pasaba luego a purificar el santuario de todos los pecados que el santuario había asumido. Véase cap 3, 182-186,197. Mientras que el sacerdocio ayunaba y recapitulaba los pecados del pueblo solo un *día,* por los pecados de todo un *año,* Ezequiel sufre privaciones durante 430 *días,* mientras recapitula los pecados que su pueblo cometió durante 430 *años.*

21 W.H.SHEA, *SelectedStudíes...,* 16.

22 Esto muestra que, por encima de los ritos simbólicos de registros y borramientos de pecado del antiguo culto israelita, Dios lleva sus propios registros, y los cierra cuando en su sabiduría cree que ha llegado el tiempo para el ajuste de cuentas de un pueblo o nación. Véase *PR,* 269.

23 W.SHEA, 16-17.

24 Véase cap 1, 60-61; *excursus* 1, 76-78,94; cap 3, 187-189.

16:4,24).

De esta manera, no sólo el profeta-sacerdote recapitula los pecados pasados del pueblo de Israel, llevándolos simbólicamente sobre sí durante un tiempo simbólico expresado en días, y no sólo aparecen aquí las imágenes de los registros celestiales que son analizados, y sobre los cuales se sella a los escogidos, sino que también se destaca la vestimenta exclusiva que usaba el sumo sacerdote para extraer la impureza del santuario. Todos estos cuadros eran característicos del Día de la Expiación.

Junto con los seis verdugos que venían de ser testigos de los últimos hechos ocurridos en el templo (Ez 9:2; cf.8:3,14), este varón vestido de lino sencillo se detiene frente al altar de bronce (Ez 9:2úp). En ese altar se terminaba la purificación del santuario en el Día de la Expiación (Lv 16:19,33).

Según la visión, el juicio debía comenzar desde el santuario (Ez 9:6; cf.Jr 25:29; 1 P 4:17), es decir, por aquellos que tenían o debían tener el mayor conocimiento de Dios, y habían remitido en principio sus faltas al santuario durante el año, mediante los ritos del culto indicados con tal fin. En el juicio se verifica y determina el estado final de tales adoradores (cf.Ez 3:20-21). Cumplido este acto, estos mensajeros divinos deben pasar por la ciudad. El varón vestido de lino rústico pasa primero, sellando a los justos para librarlos de la destrucción; luego los seis varones encargados de ultimar a los apóstatas, llenan el templo y Jerusalén de muertos (Ez 9:3-10).

Una vez concluida la misión de sellamiento del varón vestido de lino rústico (Ez 9:11), la corte celestial se levanta y se retira del santuario, quitando a los objetos del templo todo valor representativo (Ez 10:1-22). Nada se dice sobre el regreso de los verdugos, lo que constituye una prueba adicional de que el castigo es posterior al sellamiento. Sin embargo, se ordena al varón vestido de lino tomar "carbones encendidos" de en medio de las ruedas que conducen el trono móvil de Dios. Estos carbones debe extraerlos "de entre los querubines," y arrojarlos a la ciudad (Ez 10:2,6-7). Una vez más se encuentra una evocación del Día de la Expiación, pues sólo en ese día los carbones del altar eran puestos sobre el propiciatorio que se encontraba entre los querubines (Lv 16:12-13; cf.Ex 25:17-22; 1 Cr 28:18= "carro").

Por este acto, este varón vestido de lino se revela de nuevo bajo un cariz sacerdotal semejante al del sumo sacerdote en el Día de la Expiación. Ya había sellado a los que escaparían del fuego; ahora efectúa otra clase de expiación sobre la ciudad y sobre sus sobrevivientes, arrojando sobre ella este fuego divino (cf.Nm 16:44-50; cf.Gn 19:17,22-29; Ap 8:5)25 Pasando por la ciudad, este cortejo celestial se detiene unos momentos sobre la montaña oriental, llamada más tarde de los Olivos, como si le costase dejar la ciudad sobre ia cual había reposado su Gloria durante tantos años (Ez 11:22-23).26

25 Véase comentario sobre Nm 16:44-50 en cap 3, 192-195; y sobre Ap 8:3-5, en cap 8, 500-501, en relación con el valor expiatorio del incienso y de la pena de muerte.
26 *DTG,* 770.

El juicio investigador previo y la venida del Señor al templo del nuevo pacto.

Luego de largas reflexiones acerca de lo bien fundado del juicio de Dios sobre el reino de Judá y su capital, y de anunciar que Dios castigará también a las naciones que oprimieron a su pueblo, Ezequiel reprende la incredulidad y negligencia de Israel, especialmente de sus pastores que no cumplen con su misión de cuidar de su pueblo en el cautiverio (Ez 34). Dios advierte entonces que, antes de hacer regresar a los cautivos dispersos de su pueblo (Ez 34:10-16), juzgará a los pastores y a su rebaño (Ez 34:10; cf.20:33-38).

En este juicio de su pueblo que está en Babilonia, Dios hará distinción "entre oveja y oveja," y "entre carneros y machos cabríos" (Ez 34:17,20,22). Las ovejas que queden en Babilonia serán destruidas con la ciudad (Ez 34:16). Las que acepten el llamado a salir de la ciudad condenada, y se reúnan en el monte de Sion, entrarán en su aprisco, y serán apacentadas por el Mesías (Ez 34:15-16,23-24; 37:15-28). Entonces, como resultado de este juicio celestial, Dios mismo pondrá su tabernáculo en medio de su pueblo, y habitará con ellos para siempre (Ez 37:26-28; cf.Ap 7:14-17; 21:3-4).

Este amplio panorama de Ezequiel, muestra que Dios realizó dos juicios sobre su pueblo. El primero lo llevó a cabo justo antes de terminar de esparcirlo entre las naciones que estaban por ese entonces gobernadas por Babilonia. El segundo, antes de establecerlo en la tierra prometida (cf.Ez 20:33-44; 34:10-24; 37:15-28), y antes de inaugurar el nuevo templo con su presencia (Ez 40-48). El primer juicio fue sobre los que moraban en Jerusalén; el segundo sobre los esparcidos en Babilonia.

Esta parece ser la razón también por la cual el método divino para medir a! justo y al impío es presentada como advertencia dos veces, y prácticamente con las mismas palabras. La primera en relación con el juicio del primer templo (Ez 3:16-21); la segunda en relación con el juicio de los cautivos de Babilonia, antes de la inauguración del nuevo templo (Ez 33:1-20). En ambos casos, el juicio del pueblo constituye el objeto central de la visión, y está conectado en forma directa con el santuario.

En la segunda ocasión, la purificación del pueblo de Dios no podía hacerse mediante los ritos de sacrificios, porque el templo no había sido aún reconstruido. Debido a esto, se usa únicamente el símbolo del agua en esta purificación (Ez 36:25). Como resultado de esta obra de limpieza, su pueblo podrá entrar en las cláusulas espirituales del pacto que el antiguo Israel había violado, y por cuya causa había caducado. Dios le dará entonces un corazón nuevo en donde la ley divina podrá finalmente ser escrita y para siempre (Ez 36:26-28,33; 11:17-20)27

27 Esta parece ser la razón por la cual el término *kipper,* tan usado en Levítico, no aparece aquí, como tampoco en Joel, ni en Jr 50:20, ni en Mq 7:9, ni en Is 58:8 y 62:2, ni tampoco en Dn 8:14, en donde se hace referencia al santuario del nuevo pacto, el celestial. Véase comentario sobre estos pasajes, y el uso de la raíz *sadaq* en lugar de *kipper.* El verbo "expiar," en relación con el sacerdocio del Principe celestial, será usado únicamente en el Nuevo Testamento, gracias a la comprensión que el evangelio de Cristo trajo acerca del valor permanente y eterno de la sangre de Jesús (Heb 2:17;

A falta de un santuario terrenal típico en vigencia, este juicio previo al establecimiento del remanente en la tierra prometida, y a la inauguración del santuario reconstruido, es llevado a cabo en la esfera celestial (cf.Ez 11:16). El mismo no se realiza mediante sacrificios purificatorios, sino al contrario, como en la profecía de Joel, los sacrificios podrán ser restablecidos como resultado favorable del juicio (Ez 43:18-27; cf.Jl 2:14). Jesús retomó las imágenes de las ovejas esparcidas de la casa de Israel (Jn 10:1-16,26-29; Mr 6:34,etc), y anunció este juicio de selección entre las ovejas y los cabritos, en conexión con la posesión del reino del Hijo del Hombre en su segunda venida (Mt 25:31-46).28

Finalmente, Ezequiel recibe la visión de la venida definitiva de Dios al nuevo templo, y de las glorias futuras del nuevo Edén (Ez 40-47).29 El profeta ve el modelo de un templo cuyo mensaje simbólico tendría relación con la reconstrucción del nuevo templo (cf.Ez 43:18)30 En este sentido, no predice el regreso del Señor a su templo, sino más bien su venida a un *nuevo* templo.

Las medidas indicadas de este templo y de la ciudad, jamás sirvieron de modelo para la construcción del templo de Jerusalén. Esto se debe a que los cautivos que regresaron de Babilonia, comprendieron estas visiones únicamente en un sentido escatológico. Esta interpretación era fácil de adoptar, por el hecho de que la visión del nuevo templo en Ezequiel, está conectada con las profecías de la *nueva* tierra y los *nuevos* cielos que Dios creará, y en donde será instaurado el *nuevo* Edén (is 65:17-25; 66:10-24; cf.11:6-9; 60:11-22,etc). Por otro lado, esta visión del templo restaurado ocurre luego de la descripción de la guerra escatológica final de Yahvé contra Gog, rey de Magog (Ez 38-39). Como lo entendió también Juan en el Apocalipsis, estas imágenes de Ezequiel acerca del nuevo templo y de la nueva ciudad eran simbólicas, y apuntaban a una realidad futura y celestial (cf.Ap 20:8; 11:1-2; 21:15).31

La medición del templo en Ezequiel, tiene un significado que no debe pasarse por alto. El profeta recibe la visión en un Día de la Expiación (Ez 40:1).32 Como en ningún otro día, el pueblo en Babilonia podía añorar la patria prometida, y anhelar la reconciliación con Dios. La medición está ligada además, al juicio que Dios hace de su pueblo en Babilonia. Los cautivos que aceptan el llamado divino y hacen planes de regresar a la tierra prometida, deben medir, junto con el profeta, el diseño de la casa (Ez 43:10).

El propósito de la medición no es simplemente conocer las dimensiones

13:20).

28 D.TH.MAERTENS, *C'estféte en l'honneur de Yahvé* (Bruges, 1961), 48-49, hace entrar dentro de las fiestas del séptimo mes que se cumplen en la nueva dispensación, especialmente la del Año Nuevo -trompetas-, algunos textos como Mt 24:29-31; 1 Ts 4:16-5:2; Ap 11:15-19.

29 Hay que tener en cuenta que el Día de la Expiación no sólo concluía los servicios del año, sino que inauguraba un nuevo período de servicios, es decir, que era tanto un día de conclusión como de inauguración. Véase cap 1, 53,56-57,etc. En este sentido, la gloria que llena el templo en Ap 15:8, puede ser interpretada en ambas dimensiones al mismo tiempo.

30 El diseño y las prescripciones allí indicados, no fueron vistos como un modelo para construir el segundo templo, sino como una profecía cuyo significado debía descifrarse por una correcta comprensión de las leyes del santuario, vistas ahora a la luz de la nueva realidad del exilio (Ez 43:10-12; cf.40:4).

31 S.TERRIEN, 403.

32 Véase cap 2.

métricas, sino especialmente entender el significado de todas las reglas del funcionamiento del templo, y sus propósitos fundamentales para el pueblo de Dios (Ez 43:11). Esto era sumamente importante para que la reconciliación que Dios deseaba hacer con ellos pudiese ser hecha en forma cabal, con un claro conocimiento de los principios de la redención que se enseñaban mediante los servicios del santuario.33

Las descripciones dadas en los capítulos 43-48, son el evangelio que podían recibir los cautivos en Babilonia. Allí se revelaba en forma sencilla y rápida, lo esencial de la ley levítica. El pueblo de la dispersión debía aprender de nuevo los elementos más rudimentarios del servicio del templo. Desde la inauguración del altar exterior (Ez 43:13-27), los servicios regulares en el templo para resolver el problema del pecado (Ez 44-46), hasta la conclusión de la redención en el *nuevo* Edén, la *nueva* ciudad, y el *nuevo* reparto de la tierra prometida (Ez 47-48), todo esto debía ser comprendido por aquellos que quisiesen ser perdonados por Dios, y traídos de regreso a la patria que había sido una vez de ellos.

Aunque no podían contar con los servicios del templo terrenal, debían estudiar el diseño del templo que Dios les daba, y ajusfar sus vidas a sus prescripciones, confiando en que Dios cumpliría desde su santuario celestial, lo que por las limitaciones presentes no podía efectuarse a través de la intermediación de los sacerdotes terrenales. Un propósito semejante tendrían las visiones del templo celestial que Dios le dio a Juan para el pueblo del nuevo pacto, el Israel espiritual (Ap 11:1).

El templo, visto por Ezequiel en ei Día de la Expiación, es medido primero (Ez 40-42), y entonces Dios lo llena con su gloria (Ez 43:1-7). Las imágenes que esta visión podía evocar del Día de la Expiación, tienen como punto final y fundamental, la inauguración de la *nueva* era que se anunciaba con la purificación final del altar exterior (Lv 16:19). Sólo en este punto, el Día de la Expiación se encontraba con los actos inaugurales del santuario. Esto tenía por otro lado, un antecedente histórico en la inauguración del templo de Salomón, en donde la gloria de Dios descendió justamente en la semana correspondiente al Día de ia Expiación (2 Cr 7:1-10,etc).34 De esta forma, la visión final del nuevo templo de Ezequiel anuncia, por encima de los frágiles santuarios terrenales, y luego de un juicio de separación celestial previo, el establecimiento eterno del trono de Dios en medio de su pueblo (Ez 43:1-9; cf.37:26-28; Ap 7:15-17; 11:15; 15:8; 21:3)35

33 Sobre el simbolismo de la medición, véase más detalles en el cap 8, 544-551.
34 Véase discusión en cap 2, 109-110.
35 En el nuevo templo celestial, según el Nuevo Testamento, hay dos entradas del pueblo al santuario celestial. La primera es una entrada espiritual de la iglesia al santuario celestial, a través del ministerio sacerdotal que Jesús inauguró en el cielo; la segunda es corporal, y tendrá lugar en la resurrección final de los muertos. En el primer caso, esta reunión espiritual se da con los que salen de la Babilonia espiritual; en el segundo, con los que entran físicamente en la nueva Jerusalén, en ocasión de la Segunda Venida de Cristo. Véase cap 7, 369-373. Por esta razón, Juan describe a los santos sobre el mar de vidrio en la Nueva Jerusalén (Ap 15:2-4), y al templo celestial llenándose con la gloria de Dios, como en ocasión de la inauguración del templo de Salomón (Ap 15:5,8). Esta obra continúa hasta que se consuma el castigo de Dios sobre los que no fueron purificados (v.6-8). Por un estudio más detenido del significado de Ta manifestación de la gloria de Dios, véase cap 3, 189-196.

La construcción del templo y el juicio celestial.

Poco tiempo más tarde, conforme a la promesa, los primeros cautivos "huyen de Babilonia" (cf.Jr 50:8; 51:6,etc). Un remanente se encuentra ya en Palestina, removiendo las ruinas del templo, y levantando "los cimientos de generación y generación" (cf.Is 58:12). Este trabajo encontró pronto serios obstáculos. Muchos de los judíos que habían aceptado el llamado a salir de Babilonia, estaban preocupados por adornar sus casas recientemente reconstruidas (Hg 1:4,9), y habían descuidado la reconstrucción del templo, razonando que todavía no había llegado el tiempo de hacerlo (Hg 1:2). Dios estaba retirando su bendición, de tal manera que por más que trabajaban egoístamente, no lograban saciarse (Hg 1:5-11).

Pero se equivocaban, no sólo en el mal proceder, sino también en sus razonamientos. La profecía de Jeremías referente al tiempo de la reconstrucción del templo, estaba llegando a su fin (Jr 25:11; 29:10; 2 Cr 36:19-23; Zc 1:12,16)36 Todavía había cautivos en Babilonia que debían "huir" de ella, para ser congregados en medio de su pueblo (Zc 2:6-7[10-11]). Era evidente que estaban perdiendo la fe en la cronología profética (Hg 1:2).

En esas circunstancias, Dios suscita a los profetas **Hageo** y **Zacarías** (520 AC). El ángel de Yahvé, a oídas de Zacarías, sabe que el tiempo está por cumplirse,37 e intercede ante Dios, quien está airado porque toda la tierra está reposada y tranquila (Zc 1:10-11,15).38 Nadie se mueve; nadie tiene celo por construir su casa. Los cautivos de entre su pueblo que están todavía en Babilonia no regresan (cf.Zc 2:6-7[10-11]). Pero Dios responde positivamente al ángel de Yahvé (Zc 1:13), y éste a su vez, comisiona a Zacarías para alentar al pueblo a terminar de construir su casa y su ciudad (v.14,17).

Es obvio que mientras el templo no estuviese construido, Jerusalén no sería bendecida con la presencia de Dios en su medio. Además, los ancianos y todos aquellos que se refugiaban en las glorias pasadas, desalentaban al pueblo en sus esfuerzos de reconstrucción, porque veían que con las posibilidades actuales, el nuevo templo jamás iba a igualar en esplendor al construido por Salomón (Hq 2:3; cLEsd~3:11-13). A estó~sé "agregaba el hecho de que el arca había desaparecido poco antes del cautiverio, y que la gloria de Dios se había alejado (Ez 11:22-23). ¿Se dignaría_esta vez Dios a descender bajo semejantes cond^ones,^ar^morarc6n'un'puéblo diezmado y pobre, y en~íjn"santugrio que no alentaba en nada el orgullo nacional?

El arca no fue encontrada. La gloria de Dios no descendió tampoco una vez

36 Por un doble cumplimiento de la profecía de los setenta años, véase excursus 5. Zacarías adopta la interpretación que comprende el período entre la destrucción del primer templo (586 AC), y la inauguración del segundo (516 AC).

37 S.AMSLER, *Zacharie 1-8* (Delachaux et Niestlé, Neuchátel, 1981), 64, destaca el hecho de que el decreto de Ciro no había terminado totalmente con la prueba del exilio.

38 Los jinetes de Zc 1:8-11, "son emisarios que Yahvé ha enviado para inspeccionar el mundo," S.AMSLER, 63. La figura es tomada del sistema de información que tenía la administración persa, y que era llamada "los ojos del Rey," cf.*ibid,* n.1. El hecho de que la profecía de Jeremías ligaba la destrucción con el reposo de la tierra durante el período de setenta años, muestra que mientras el templo siguiese en ruinas, ese reposo de desolación y castigo iba a continuar.

que el templo fue inaugurado. Pero Hageo y Zacarías anunciaron, aún antes de terminarse la reconstrucción del templo, que Jerusalén iba a ser ensanchada y alargada (cf.ls 54:1-3; Gl 4:26-28), para dar cabida al remanente disperso de Israel (Zc 2:1-7[5-11]), e incluso a los conversos de muchas naciones (Zc 2:11-12[15-16]). Dios prometía despojar a las naciones, quitándoles el remanente de Su pueblo. Un grupo de escogidos iba a morar nuevamente entre los suyos (Zc 2:8-10[12-14]). La gloria de la casa que estaban construyendo superaría la de la primera, pues vendría a ella "El Deseado de Todas las Naciones" (Hg 2:6-9).39 En la espera de estos sucesos, debían confiar y gozarse con el hecho de que el Espíritu de Dios estaría en medio de ellos (v.5).

Tanto Hageo como Zacarías anunciaron los sucesos que iban a preceder esta venida de Dios a su templo, con imágenes cataclísmicas y universales, y en donde no sólo los poderes terrenales, sino también los celestiales iban a ser conmovidos (Hg 2:6-7,20-23)40 Esto pudo cumplirse cuando "El Deseado de Todas las Naciones" vino y entró en la casa de su Dios. Desgraciadamente, "los suyos no le recibieron" (Jn 1:9-11,14). Retirándose del templo terrenal por última vez, dejó la casa de Dios desierta (Mt 23:37-39). Desde el Monte de los Olivos, la montaña oriental que miraba hacia la puerta del templo, anunció su destrucción (Mt 24:1-3,15-19)41 Desde ese mismo monte ascendió al cielo, con la promesa de volver otra vez (Hech 1:6-12). Desde entonces, ei único santuario en vigencia en el cual él oficia delante del Padre, es el celestial (Heb 8:1-2). De allí vendrá a buscar a los suyos una vez que acabe su obra (Heb 9:27-28).

X. En ei *Nuevo* Testamento, las imágenes del *nuevo* templo se aplican, no sólo
•*t* al santuario que levantó el Señor en el cielo (Heb 8:1-2), sino también al *nuevo* pueblo de Dios, ¡a iglesia, que es construida piedra por piedra en un templo espiritual (Ef 2:10-22; 1 P 2:4-5). El intercesor y abogado del santuario celestial del *nuevo* Pacto, Jesús, se muestra tan solícito por este templo espiritual, como el ángel de Yahvé se mostraba antaño por la construcción del templo de Jerusalén (Zc 1:12; Heb 3:1-6; 10:21).

Este edificio espiritual no está completo aún. En la primera venida del Señor se pusieron los fundamentos (Ef 2:20; 1 P 2:6-8), y se inauguró un camino nuevo

[39] Esta traducción tiene una confirmación en la traducción de la Vulgata: *desideratus cunctis gentibus.* Muchas versiones modernas ponen énfasis en el plural del verbo hebreo: "y vendrán...," y de allí rinden la puntuación de tal forma que, en lugar del sentido literal de: "lo que es precioso," "lo que se desea," traducen: "los tesoros" u "objetos preciosos de todas las naciones." La LXX traduce *ta eklectá,* "los escogidos." Jerónimo, el autor de la Vulgata, poseyó evidentemente un manuscrito cuyo verbo figuraba en singular, o simplemente optó por ajusfar el verbo hebreo al nombre, que aparece en singular. Aun si se toma el verbo en plural, el texto habla de la riqueza -"plata," "oro"- y de la gloria que llenaría la casa (Hag 2:8-9), las que sobrepasarían en esplendora la casa que edificó Salomón. Cristo posee esa riqueza, y con su presencia y gloria, da sentido a toda la estructura del templo. Sin él, todo esplendor material carecería de valor. CALVINO dio una interpretación mesiánica semejante, aduciendo que "Cristo fue la espectativa de todo el mundo," *Expositions familiéres de Jean Calvin sur les douze petits prophétes* (Genéve, 1566), 744. El es la *personalidad corporativa* del remanente de Israel, en quien todo el cuerpo de la iglesia se reúne, adquiere sentido, y encuentra su lugar.

40 Cf.ls 13:13; Heb 12:26-29. Véase en cap 8, 458-459, nuestro comentario sobre los cataclismos que ocurren al concluir las séptuples series proféticas del Apocalipsis (Cf.Ap 4:5; 8:5; 11:19; 16:18-21}.

41 Así como la gloria de Dios se retiró del primer templo, como presagio de su destrucción posterior por los babilonios, así también el retiro del Hijo de Dios por la misma montaña, presagiaba su inminente destrucción por los romanos (cf.Ez 11:23).

y vivo por el cual el pueblo de Dios puede salir del mundo, de la Babilonia espiritual, y dirigirse al santuario celestial. Sin embargo, la expectativa del antiguo Israel permanece todavía en pie. La Gloria del Señor, anunciada y recibida mediante Su Espíritu en el alma y en la iglesia, debe manifestarse aún, jásjblemente. Ésto ocurrirá cuando el evangelio del reino haya sido predicado en todo el mundo, y se haya completado el número de los escogidos (cf.Ap 6:11). Entonces erediticio espiritual fundado por el Señor se habrá terminado, y Su iglesia estará lista para ver la gloria de Dios. Esta será la ocasión definitiva en que el templo espiritual y el templo que está en el cielo (Ap 15:5), la Jerusalén espiritual y la Jerusalén celestial, se unirán material y visiblemente en las bodas del Cordero (Ap 19:7-8; 21:1-3).42

El juicio analítico celestial.

Todo este trasfondo histórico y profético es sumamente importante para entender las implicaciones de los capítulos 3 al 6 de Zacarías.43 ei templo todavía no estaba concluido, pero estaba cercano el día de su dedicación (Zc 1; cf.Esd 5:1-2; 6:14-18). Dios promete descender para morar en medio de su pueblo que se congrega en Jerusalén (Zc 2:1-12[5-16]; esp.v.10[14]). Pero antes de inaugurarse el templo (cf.Zc 4:8-10), se da una escena de juicio celestial, en donde se examina a! pueblo, y se le quita su pecado (Zc 3). Su relación con el Día de la Expiación es imposible de negar.44 No sólo figura un análisis del pecado, sino que se ordena aun un cambio muy significativo de ropas del sumo sacerdote. Todas estas figuras están entrelazadas con los típicos cuadros mesiánicos que anunciaron los profetas anteriores.

Siendo que la Gloria está por descender para morar en medio de su pueblo, "toda carne" debe callar "delante de Yahvé" (Zc 2:13(17); cf.v.10-12[14-16]). Es como si se dijese a los hombres: "Temed a Dios y dadle gloria, porque la hora de su juicio ha ¡legado" (Ap 14:6-7; cf.ls 41:1; Sf 1:7; Hab 2:20; Ap 8:1)45 En lo

42 Por un estudio detenido de la tipología del santuario en el Nuevo Testamento, véanse los dos capítulos siguientes. La medición del templo en Ap 11:1, y de la ciudad celestial en Ap 21:15, invitan a los creyentes a considerar este glorioso encuentro que hoy sólo puede darse en una dimensión espiritual, pero que se concretará materialmente en el día final.

43 E.DE WHITE, *PR,* 431: "La visión de Zacarías con referencia a Josué y el Angel, se aplica con fuerza a la experiencia del pueblo de Dios durante las escenas finales del gran Día de la Expiación." *Idem,* Carta 360, 1906: "Me ha sido mostrado que la experiencia registrada en el tercer capítulo de Zacarías está ahora siendo repetida, y continuará ocurriendo mientras los hombres, naciendo profesión de pureza, rehusan humillar el corazón y confesar sus pecados." Véase 7a SDABC: 189; 4 SDABC: 1179.

44 HRUBY, 424, cree posible interpretar Zc 3:1-8 en el sentido de un juicio ejercido por Yahvé después de su entronización solemne en el templo, en el contexto del Año Nuevo. Piensa también que éste puede ser "uno de los puntos de partida bíblicos de la doctrina rabínica posterior del juicio ejercido por Dios en Rosh-ha-shanah... Dios, rodeado de su corte celestial...(Zc 3:4-7), escucha las acusaciones proferidas por Satanás."

45 En Is 41:1, Dios pide silencio para que se escuche en su juicio, el anuncio de la venida del Libertador del Oriente (v.2). Este libertador fue Ciro, a cuya espada Dios entregó las naciones (v.2), y por quien liberó a su pueblo. Ciro es considerado un tipo o figura de Cristo, quien debía cumplir una misión similar para con su pueblo en la Babilonia espiritual, en ocasión de su Segunda Venida (Ap 16:12; 17:14; 19:11-16). En Hab 2:20 y en Sf 1:7, se describe también este silencio, justo antes del castigo. Este castigo es precedido por un escudriñamiento celestial del pueblo de Dios (Sf 1:12). Al silencio que precede al castigo (Hab 2:20; Ap 18:1), sigue la ejecución divina sobre los malos con

pasado, el pueblo lamentaba que Dios no reaccionaba desde su santuario, castigando a los culpables, y haciendo justicia a los oprimidos. Dios parecía escondido, sin escuchar, dormido en lo más recóndito de su santuario. Pero desde "su santa morada" *(mimme'ón qade£ó),* su morada celestial (Dt 26:15; SI 68:6(5); Jr 25:30), Dios comienza ahora a reaccionar.

Hay movimiento. Dios se despierta (*ne'ór*= nifal). Una escena de juicio aparece delante del profeta. El sumo sacerdote está delante del ángel de Yahvé, y Satanás se encuentra "a su mano derecha para acusarle" (Zc 3:1). Los pecados del pueblo que Josué había asumido como su representante delante de Dios, están siendo considerados. Satanás es el acusador, y el ángel de Yahvé ei abogado defensor. Yahvé mismo es el Juez. Josué, el sumo sacerdote, representa a su pueblo, y asume delante de Dios !a responsabilidad de su pecado (Zc 3:1-5).

La relación de este juicio celestial con el llamado a salir de Babilonia es muy significativa (cf.Zc 2:6-7). Babilonia había sido considerada ¿or Isaías, como el símbolo y prototipo del reino del príncipé de los demonios (Is 14:12-17). Su rey fueTjñaTeproducción magistral del carácter de Satanás. Durante el predominio de su imperio, debilitó a las naciones, asoló sus ciudades, y "a sus presos nunca abrió la cárcel" (Is 14:12,17; cf.Heb 2:14). El pueblo de Dios, aprisionado en Babilonia, sentía que estaba en un valle de muertos y de "huesos secos," sin posibilidad de resurrección (Ez 37:1-11). Pero Dios le da un mensaje de esperanza. Destruiría al reino opresor, abriría sus sepulcros, y los que aceptasen su llamado regresarían a la tierra prometida (Ez 37:12-28). La tierra de Yahvé no estaría más en ruinas, reposando del peso de una larga apostasía, sino que sería reconstruida. Babilonia sería destruida, y los demonios pulularían en su medio, esta vez vacía y sin nadie a quien sujetar (Is 13:19-22; cf.Ap 18:2; 20:1-3)46

Zacarías sabe que hay muchos cautivos aprisionados todavía en Babilonia. Aunque el imperio como tal había ya caído, la capital no había sido destruida. Muchos judíos estaban aún aprisionados en su ciudad, sin poder desprenderse de sus amos. Algunos se encontraban enredados en los negocios de esta vida.47 En visión, el profeta ve un ángel que va a medir ia ciudad, para destacar su enorme dimensión (Zc 2:1-5). Luego escucha la invitación a escapar de las prisiones de Babilonia (v.6-7), y regresar a Sion, en donde Dios promete

plagas y carbones encendidos (Hab 3:5; Ap 8:5; 16). Se conmueven los cielos y la tierra, su pueblo es liberado (Hab 3:3,6-11; Ap 8:5; 11:19; 16:18-20), y las naciones son pisoteadas por Yahvé, quien aparece montado en sus caballos de guerra y en sus carros de victoria (Hab 3:8,12-15; Ap 19:11-16).

46 Por el simbolismo del desierto y de los animales salvajes, como los machos cabríos, véase cap 4, 227-235; cap 8, 432-433.

47 Los documentos arqueológicos prueban que algunos judíos cautivos tuvieron éxito en el comercio, y lograron crear cierta condición confortable. Poseían una especie de banco, en donde se ocupaban de cambio y de bienes raíces. Las familias de agrigultores debían suministrar un arquero al ejército real, salvo que pagasen un impuesto. Los agricultores descuidados debían pedir dinero prestado a estos judíos, quienes establecían una tasa de interés del 40%. Cuando los deudores no podían cumplir con el pago, los banqueros se apropiaban de sus tierras, y las explotaban a su gusto. Esta empresa desapareció súbitamente después del 417 AC, probablemente por intervención dei gobierno ante la convicción de que allí se operaban transacciones fraudulentas. En las listas de acreedores aparecen muchos nombres judíos que eran sin duda explotados por sus propios hermanos. Cf.S.J.SCHWANTES, *Archéologie Biblique* (Berne, Suisse, 1975), 102.

descender para morar otra vez en medio de su pueblo (v.8-12).

El ángel de Yahvé, que se inquieta viendo aún a Jerusalén en ruinas, y al templo sin concluir (Zc 1:11-12), debe encararse con Satanás, "el opositor," quien quiere retener a sus cautivos en su ciudad opresora. El juicio se establece, y Dios debe determinar si esta vez su misericordia va a esconderse de sus ojos, como sucedió con las diez tribus del norte (cf.Os 13:14), o si tendrá compasión de su pueblo cautivo. El ángel de Yahvé interviene y le dice al gran "opositor" y "acusador" de los hermanos: "Yahvé," el Juez, "te reprenda, oh Satanás; Yahvé que ha escogido a Jerusalén te reprenda." Babilonia, tu capital opresora, será destruida, pero el remanente que escape de la destrucción encontrará refugio en Jerusalén (Zc 2:5,8). "¿No es éste un tizón arrebatado del incendio?" (Zc 3:2).

y Este juicio es un juicio de purificación y eliminación del pecado, y de vindicación celestial. El verbo *'awar,* "despertarse," "levantarse" (Zc 2:13[17]), cuando es aplicado a Dios, denota la idea de un juicio de vindicación y castigo. En una hora crítica para sí mismo, David pedía a Dios que despertase y dictaminase el juicio en su favor (Sl 7:6).48 Ese juicio habría de vindicar su justicia y su integridad (v.8), mediante un análisis escudriñador de los hechos de su vida (v.3-4), y aún de su vida interior, probando su mente y su corazón (v.9). Zacarías ve en visión el santuario celestial. Ve descorrerse ei velo que separa lo visible de lo invisible, y contempla esta obra de juicio realizada en ia corte celestial.49^

El cambio de vestimenta.

Aunque Josué era en la época de Zacarías el sumo sacerdote de Israel, en esta" visióñ üu figura es típica, representativa (Zc 3:8). Sus ropas son consideradas viles en relación con él pecado que había asumido del pueblo (v.3). Pero aunque merecedor del castigo de Dios, ha sido rescatado como "un tizón arrebatado del incendio." Por eso el ángel de Yahvé deflehd'é su causa, desenmascara al acusaaor que tinge defender~sThonor y*1a^jüsfícIF~de"-DÍos acusandoITgtrpcreblo de sosi7^dos~pasados, y ló~"poñe"'bájóla^TFpreñsíon "divina (v.2). Luego de acallar al opositor de esta oora ae vindicación, el ángel de Yahvé ordena que le quiten al sumo sacerdote esas vestiduras viles,50 y le

48 En este Salmo, David es acusado injustamente por un subdito de Saúl que lo persigue para destruirlo. Por eso clama diciendo: "levántate (*qümah*), Yahvé, en tu ira; álzate (*híñase*) contra la furia de mis adversarios; despiértate (*'úrah*, de *'awar),* mi Dios, tú que ordenas el juicio" (Sl 7:6(7).

49 J.M.BAUMGARTEN, "The Duodecimal courts of Qumran, Revelation, and the Sanhedrin," 67-70, pone en relación el prólogo de Job, Zc 3:1-2, 1 R 22:19, Sl 7:7(8), y Dn 7, con la visión del juicio de Ap 4-5.

50 La palabra hebrea *só'fm,* "viles," "sucias," en relación con las ropas previas del sumo sacerdote (Zc 3:3-4), es usada en paralelo con sangre en Is 4:4 (*so'at*). También se la usa en Prov 30:12, para describir la generación "limpia en su propia opinión,"'pero que "no se ha limpiado de su propia suciedad" *(miso'ató).* En Zc 3:3 y 4, su uso es equivalente a *'awón,* "iniquidad." La "iniquidad" es quitada del sumo sacerdote Josué. En el Día de la Expiación, el sumo sacerdote cargaba con el pecado que el santuario había asumido durante el año, y lo ponía sobre la cabeza del macho cabrío vivo, antes de bañarse y cambiarse de ropas (cf.Lv 16:20-24). Además, sólo las ropas de lino rústico eran las ropas típicas con las cuales se extraían las impurezas del santuario, que en el caso del sumo sacerdote no se usarían más hasta el siguiente Día de ia Expiación, un año más tarde, o tal vez nunca más, si se piensa que eran destruidas. A.COHEN, *Leviticus, Hebrew Text and English*

explica el significado de este cambio: "mira que he quitado de ti tu pecado, y te he hecho vestir de ropas de gala" (v.4). "Una mitra limpia" es puesta entonces sobre su cabeza, y su cuerpo es adornado con las ropas regias del sumo sacerdote. Encima de la mitra estaba la lámina de oro fino, sobre la frente, con la inscripción: "Santidad a Yahvé" (v.5; cf.Ex 28:36).

En ios actos inaugurales del santuario, no se describe un cambio de ropas del sacerdocio, porque al no ser consagrados aún como tales, sus ropas anteriores carecen de significado en relación con el culto, y por consiguiente no son mencionadas (véase Lv 8:6-9,13; Ex 29:4-6,8-9). El único cambio posible gue queda, es el que se realizaba en el Día de la Expiación, en una obra semejante de eliminación del pecado y vindicación divina (Lv 16:23-24). Sin embargo, como esta obra se realizaba después de terminada ¡a purificación y reconsagración del santuario, las ¡deas de inauguración pueden también incluirse. Así como pudo apreciarse en la segunda visión del templo de Ezequiel, en Zacarías también el juicio celestial precede a la inauguración y descenso de la Gloria celestial.

Este cambio de ropas corresponde a las cuatro prendas inferiores de lino sencillo o rústico *(bad),* que eran utilizadas exclusivamente para extraer la impureza del santuario (Lv 16:4), y que al concluir el rito, se reemplazaban de nuevo por las cuatro prendas inferiores de lino fino (*ses*) que el sumo sacerdote utilizaba durante el año (Zc 3:5; cf.Ex 29:39= *ses).* Por eso se menciona la mitra que pertenecía al conjunto de prendas inferiores del sumo sacerdote *(sanip).*51 El significado de las prendas inferiores y superiores del sumo sacerdote, puede extraérselo de Job 29:4, en donde entre la vestimenta de justicia y del derecho o juicio (*mis^ppat*), figuran el *me'il,* "manto" o "túnica," y el *sanip,* "mitra."

Las ropas de gala que Zacarías menciona aparte de la mitra, son una referencia a las regias vestiduras superiores que usaba exclusivamente el sumo sacerdote, y que llevaban en sí la gloria que había en el interior del santuario. Aquí se las denomina significativamente *mahala$ót*, "ropas espléndidas, de fiesta." Esta denominación hebrea tiene una raíz verbal que se usa con varios significados, entre los cuales está el de "liberar," "salvar," "guardar," y que aparece mayormente en los Salmos (cf.SI 91:15= liberación en relación con la glorificación; 81:8; 50:15; 119:153; 140:1[2j; 6:4[5]; 116:8; 60:5[7j; 108:6[7],etc). Zacarías califica con este término estas ropas gloriosas con que se viste al sumo sacerdote, porque se trata de un contexto de salvación. Como en Lv 16, los únicos casos tenidos en cuenta aquí (Zc 3), son los de aquellos que son liberados del pecado, y vestidos con el manto de la justicia divina.

Una figura semejante al cambio de ropas de la visión de Zacarías, que a su vez posee como trasfondo un aspecto importante del Día de la Expiación, Jesús la usa en los evangelios en la parábola de las bodas (Mt 22:1-14). Así como el cambio de ropas significaba el quitamiento de los pecados del sumo sacerdote

Translation with an Exposition based on the clasica/ Jewish Commentaries^O (The Soncino Press, London, 1977), 710. Vease excursus 1, 88, en relación con el cambio de ropas del sumo sacerdote.

51 Esta palabra posee la misma raíz de *misnepet,* "mitra," y tiene el mismo significado. Véase *excursus* 1, 76.

que representaba a su pueblo, así también ios invitados a la fiesta de bodas deben adquirir las ropas adecuadas para la ocasión. El rey hace en ¡as bodas una investigación de ¡os invitados, y encuentra a alguien que no se procuró ei vestido de bodas (Mt 22:11-12). El resultado en este caso, no es un tizón arrebatado del incendio, como en la visión de Zacarías, sino la exclusión definitiva del reino (v. 13-14).52

Josué y Zorobabet como tipos o figuras del Mesías a venir.

Luego se promete a Josué, a condición de su fidelidad en el ministerio del santuario terrenal, la recepción de un lugar entre los ángeles de Dios que están en el santuario celestial (Zc 3:7),53 y por extensión, de morar finalmente en la tierra nueva (v.10). Josué y sus compañeros en el sacerdocio eran "varones simbólicos" del "Siervo" de Yahvé, llamado específicamente aquí el "Renuevo" (Zc 3:8). Al mismo tiempo, como todos los sacerdotes, representaban al pueblo (cf.Heb 5:1-4). Este nombre, *semah,* "Renuevo," está en directa relación con el mesías rey y sacerdote prometido, que vendría a hacer "juicio y justicia en la tierra," y a salvar a su pueblo (Is 4:2; Jr 23:5-6; 33:14-18; véase Is 11:1; 53:2). En otras palabras, este "Renuevo" prometido a ¡a casa de David cumpliría una doble misión, real y sacerdotal (cf.Zc 6:11-13)54 como la que ¡a Epístola a los Hebreos aplica a Jesús en el santuario celestial (Heb 7).

En Zacarías, el descendiente de David, Zorobabel, y eí descendiente de Aarón, Josué, se presentan de a momentos como representando una obra que sería cumplida por un solo personaje en el futuro, el Renuevo (Zc 3:8; 6:11-12). Esto no impide que de a momentos, ¡a identidad de ambos se proyecte tipoiógicamente de una manera separada (Zc 6:13)55 Lo mismo ocurre con el "ángel de Yahvé," quien de a momentos figura como siendo Yahvé mismo (Zc 3:1; cf.Ml 3:1; Gn 16:7-13; 18:1,13,17,20,22,26,33; Je 6:11-23; 13, esp.v.22, etc).

En el Nuevo Testamento, los autores de Hebreos y Apocalipsis presentan también a Jesús y a su Padre sentados en un mismo trono, y al Hijo siendo uno con su Padre (Heb 1:8; 8:1 ("diestra" sólo valor simbólico); Ap 3:21; cf.1:7-8; Jn 14:9-11; 10:30, etc). Esto se debe a que la misión del Padre y del Hijo es, en muchos sentidos, semejante, pues por un lado, el Padre puso todo ei gobierno del Universo en las manos del Hijo (1 Cor 15:24-28; Heb 1:2), y por el otro, el Hijo oficia como sumo sacerdote delante de su Padre (Heb 5:5-10, etc). En otras palabras, en esta obra está representada toda ¡a Deidad y su gobierno celestial. Por esta razón, estas descripciones de Zacarías pueden señalar una misión única del Mesías, y al mismo tiempo confirmar que en esa misión hay dos

52 Véase más detalles sobre el significado de las bodas, en cap 8, 448-450,456-457.

53 En esta interpretación, soy deudor del Dr. Edmon Jacob, quien me sugirió en ¡a defensa de mi tesis doctora! esta dimensión de la profecía de Zacarías que yo no había percibido aún.

54 J.G.BALDWIN, *Zechariah* (Intervarsity Press, Leicester, 1978), 134-135.

55 El hecho de que Zacarías vea la coronación del sumo sacerdote Josué, y su identificación con el "Renuevo" prometido, hizo que en Qumrán se desarrollara la esperanza en un Mesías de Aarón que tendría la preeminencia sobre el Mesías de Israel, cf.S.AMSLER, 110. Este autor cree encontrar también en estos pasajes de Zacarías, ¡a noción de un rey sacerdote que es retomada en la tpístola a los Hebreos y aplicada a Jesús, *ibid.*

personas divinas y comprometidas en la salvación de su pueblo, el Padre y el Hijo.

A la visión de Zacarías 3 le sigue otra visión, en donde aparece el candelabro con siete lámparas del lugar santo del santuario celestial. Las siete lámparas, como la piedra fundamental del templo, "son los ojos de Yahvé que recorren toda la tierra" (Zc 4:10; 3:9), y observan todo io que hacen los hijos de los hombres. En vista dei juicio examinador que acababa de ser presentado, esta otra visión tiene el propósito de advertir a los constructores que, si quieren ser aprobados y librados de las acusaciones de Satanás por el ángel que vela por la construcción del templo (cf.1:12; 3:2), deben trabajar apoyados no en su propia fuerza, sino en la del Espíritu de Yahvé (Zc 4:5-10).

En este pasaje se anuncia la terminación de la construcción del templo (v.9-10), y el ungimiento de Zorobabel como rey. La figura no da lugar a pensar en el ungimiento de dos personas, Zorobabel y Josué,56 puesto que los dos olivos con sus dos ramas, son literalmente "hijos de aceite," no ungidos. Los árboles de olivo nunca son ungidos con aceite, sino que lo suministran, como el texto mismo lo explica (Zc 4:12-14). Además, el número de los olivos no es una referencia a dos personas o instituciones, sino simplemente a las dos columnas o pilares del templo de Salomón,57 cuyos capiteles estaban adornados y decorados con plantas (1 **R** 7:15-22). Allí eran coronados los reyes, y leída la ley o testimonio que revelaba la confirmación divina de su ungimiento (2 R 11:12-14; 23:1-3). El contexto del capítulo muestra que los olivos que suministran aceite son un símbolo del Espíritu Santo (Zc 4:6).58

La eliminación del pecado y de los violadores de! pacto.

Entonces aparecen tres visiones igualmente significativas, especialmente por su relación con la obra final descripta en las prescripciones levíticas acerca del Día de la Expiación. Los justos ya habían sido vindicados por la intercesión dei Sumo sacerdote delante del ángel de Yahvé (Zc 3); ahora, los de entre el pueblo que violaron las tablas de la ley (Zc 5:3),59 y que no se arrepintieron, son destruidos. Aunque busquen esconderse y ampararse en sus propias casas, y hayan formado parte del pueblo de Dios, no podrán escapar del veredicto final que acabará con sus vidas (Zc 5:1-4). Todas sus justicias anteriores no les son tenidas en cuenta (cf.Ez 33:12-19). En cambio, los pecados que habían sido quitados del pueblo de Dios y de su santuario, son erradicados para siempre de su medio (Zc 5:5-11; cf.Lv 16:20-22).

La erradicación finai del pecado es presentada en la figura de una mujer

56S.AMSLER, 90.
57 K.A.STRAND, "The two Olive Trees of Zecharla 4 and Revelation 11," en *AUSS* 20 (1982), 257-259.
58 Véase más detalles en cap 8, 563-565.
59 De un lado del rollo aparece uno de los séis últimos mandamientos (Ex 20:15), el mismo que usa de ejemplo Ezequiel cuando establece los principios que Dios usará en el juicio (Ez 33:15-16). Del otro lado del rollo se menciona uno de los cuatro primeros mandamientos, el que advierte contra el invocar el nombre de Dios en falso (Ex 20:7). La referencia al Decálogo es invertida, como a menudo en la literatura hebrea. Véase referencia en cap 3, 177, expecialmente n.169.

sentada sobre un efa, que representa a la iniquidad del pueblo. La iniquidad del pueblo de Dios es transportada por este medio al origen de su desgracia, Babilonia (Zc 5:10-11; cf.Gn 10:10; 11:2). Este reino opresor, cuyo rey representaba al ángel caído que acusaba al pueblo de Dios para mantenerlo cautivo bajo sus dominios (Zc 3:1; Is 14), sería finalmente destruido. Su ciudad pasaría a ser un desierto pavoroso, habitado por animales salvajes y machos cabríos, todos éstos símbolo de demonios (Is 13:20-22; cf.Lv 17:7; Ap 18:2). En el Día de la Expiación, una vez que se purificaba el santuario (Lv 16:16-20), los pecados eran puestos sobre el macho cabrío que representaba a Satanás, y llevados por su medio al desierto, símbolo éste del lugar de los demonios. Así también, en la visión de Zacarías 5:5-11, "la Maldad es alejada para siempre de la Tierra Santa," y vuelve a su lugar de origen.60 Como el contexto de la purificación es en Zacarías el del santuario celestial (Zc 3) -el templo terrenal no había sido terminado aún-, no aparece la imagen del macho cabrío, sino la de una mujer que es transportada por otras dos mujeres que vuelan (Zc 5:9).61

La última visión de Zacarías se asemeja a la primera (Zc 1:7-11; 6:1-8). En la primera visión, los jinetes inspectores encargados de la requisitoria judicial,62 habían descubierto que la tierra estaba reposada, cuando debía estar ya en actividad, en vísperas de la construcción del templo y del regreso del resto de los cautivos. Ahora los cuatro vientos de los cielos (Zc 6:5), representados por carros de guerra,63 se desatan sobre la tierra en señal de destrucción (Zc 6:1-8).64 Luego de concluirse esta obra sobre las naciones, Babilonia, lugar principal de las desgracias de Israel, queda en reposo (Zc 6:8). Es un reposo de desolación (cf. 2 Cr 36:21; Lv 26:32-35, etc).

En Apocalipsis, Juan ligará el período de retención de los vientos con una obra de sellamiento, semejante a la descripta por Ez 9, luego de lo cual la destrucción caerá sobre los habitantes de la tierra (cf.Ap 7:1-8). Durante el milenio, la tierra vuelve a su estado desolado y vacío del principio (Ap 20:1-3; cf.Gn 1:2).

Con esta visión del capítulo 6 se terminan las visiones que Dios le dio a Zacarías. De allí en adelante, los oráculos divinos le son dados verbalmente, y los reproches y amenazas de castigo, junto con ias promesas de restauración, se intercalan alternadamente. El hecho de que en el resto del libro se anuncie la restauración todavía para el futuro, muestra que el santuario no había sic|o

60 E.DHORME, *La Bible. Anden Testament* //(Ed. Gallimard, Bibliothéque de la Pléiade, 1959), 846, n.11, cree que Babilonia es un símbolo de la Maldad. La expresión: "tierra santa," aparece únicamente en la Biblia en Zc 2:12. Luego en el apócrifo de 2 Me 1:7. B.JANOWSKI, *Sühne ais Heilsgeschehen...* (Neukirchener Verlag, Neukirchen-Vluyn, 1982), 211, ve un paralelo entre el rito del macho cabrío por Azazel y esta visión de Zacarías, así como de otros ritos de eliminación extrabíblicos.

61 Los hititas expulsaban la enfermedad y la maldición al campo enemigo, con un animal y una mujer prostituta. Véase cap 4, 237,n.126; 249.

62 Véase n.38.

63 Cf.Ex 14:25; 15:4; Js 11:6,9; Je 4:15; Is 2:7; Hg 2:21-23.

64 S.AMSLER, 103, considera que esta visión "se sitúa en el punto de pasaje entre el cielo y la tierra, en el lugar...en donde el poder divino va a hacer irrupción en el mundo de los hombres." Los reinos que serán el objeto de esta manifestación del poder divino son el del Norte (Babilonia), y el del Sur (Egipto), *ibid,* 104. Estos son los dos poderes típicos que combatirían, según Daniel y Juan, en la crisis final (Dn 11:40-43; Ap 11:7-8; 17).

concluido aún y que, por consiguiente, todas estas visiones de la primera sección tienen que ver con una obra de separación de Babilonia (Zc 2:6-9), de construcción del santuario terrenal (Zc 4:9-10; 1:16-17), y de juicio vindicativo que puede efectuarse únicamente en el santuario celestial (Zc 2:13; 3:1-7). Todos estos eventos se dan dentro de un contexto de erradicación del pecado, de destrucción de los impíos, y de inauguración del santuario con la gloria del Señor.

La purificación celestial de los pecados es llevada a cabo sin la mediación de los rituales figurativos del templo, y esto es posible virtuaimente en virtud del "Cordero que fue inmolado desde el principio del mundo" (Ap 13:8). Esta visión tiene además, una proyección mesiánica más abarcante, y que será cumplida por el Siervo de Yahvé, llamado aquí como en Jeremías, el "Renuevo" (cf.Jr 23:5; 33:15). Gracias al ministerio del "Renuevo," los santos tendrán lugar entre los que moran en el santuario celestial (Zc 3:7; Ap 3:12; 7:15).

La postergación de la Gloria anunciada para el segundo templo.

La obra de construcción del templo iniciada por Zorobabel y Josué, tuvo éxito gracias a la misión profética de Hageo y Zacarías (Esd 5). Dios estuvo con ellos (Esd 5:5), y la casa de Dios pudo finalmente ser terminada y dedicada en el año 516 AC (Esd 6:14-22). Ee.ro la venida del Mesías venidero que sería más grande aun que David (Is 9:1-7; 11:1-9; 55:1-5; Jr 23:5-6; 30:9; 33:14-18; Ez 34:23-31; 37:24-28), y de la gloria que llenaríajíl templo, que sería superior también a la que cubrió el que construyó Salomón (Hg 2:9; cf.2 Cor 3:7-11), no se cumplió entonces. Aunque la expectación permaneció viviente a través de los siglos, hubo periodos en donde la desilusión causada por su demora, pareció ejercer cierta influencia en la vida de los moradores de Jerusalén.

Este es el cuadro preciso que se vivía en Israel en la época del profeta **Malaquías.** La gente veía desarrollarse cada vez más la maldad. La corrupción se propagaba tanto entre los ministros sacerdotes del santuario (Ml 1:6-2:9), como entre el pueblo (2:9-16; 3:6-15). Esto hacía que muchos se preguntasen si Dios no se agradaba de los que hacían mal. Otros se preguntaban, "¿dónde está el Dios de justicia?" (Ml 2:17). La voz del profeta sonó entonces de una manera concisa y clara: "Habéis hecho cansar a Yahvé con vuestras palabras." "He aquí, yo envío mi mensajero, el cual preparará el camino delante de mi; y vendrá súbitamente a su templo el Señor a quien vosotros buscáis, y el ángel del pacto, **a** quien deseáis vosotros" (Ml 2:17-3:1).

Así como los profetas anunciaron la venida de un *nuevo* Melquisedec (Sl 110), de un *nuevo* Moisés (Dt 18:15-19), de un nuevo pueblo (Is 65:17-25; 66:6-24; Ez 36:26; 37:11-14), así también Malaquías predijo la venida de un *nuevo* Elías, .que prepararía el camino para lavenida del Señor (Ml 4:5; 3:1). Pero, ¿a cuál venida se refiere? El profeta habla por un lado, de una venida súbita del Señor y del ángel del pacto *"a su templo"* (Ml 3:1), y por otro lado, de una venida "a *vosotros* para juicio," en alusión a la ejecución de los apóstatas de entre su pueblo (v.1úp,2,4; 4:1,2,5).

El mensajero que precedería a su venida.

El templo al cual el profeta se_míiare. es el templo del nuevo pacto. En este nuevo templo, ía gloria tan esperada por el remanente que escapó de Babilonia y que, confiando en el cumplimiento de sus promesas lo dedicó al Señor, iba a aparecer de una manera inesperada y repentina. Esto era inconcebible, porque no sólo se esperaba su venida ya desde hacía muchos siglos, sino que un mensajero, un nuevo Elias, aparecería también para anunciarlo. Este nuevo Elias tendría la misión de hacer reconciliar los hogares destrozados por las disputas y la infidelidad (Ml 3:1; 4:5-6; cf.2:14-16), y de volver el pueblo a la ley de Dios (Ml 4:4). De esta forma, muchas almas podrían "soportar el tiempo de su venida," y "estar en pie" cuando la gloria de Dios "se manifieste" (Ml 3:1-2).

El cumplimiento de esta profecía no ocurrió durante el período dei Antiguo Testamento. En el Nuevo Testamento se identifica a este mensajero antecesor con Juan el Bautista (Ml 3:1; Mt 11:10; Mr 1:2; Le 1:76; 7:27), y el tiempo de la venida del Señor con el período que precede inmediatamente a la segunda venida de Jesús (Ml 3:2; Ap 6:17). Sin embargo, no hay ninguna referencia textual que permita extraer inequívocamente una conclusión sobre el significado de la venida inesperada del Señor a su templo. Esto debe inferírselo del contexto profético de Malaquías, y de su interpretación por el Nuevo Testamento.

Juan el Bautista anunció el juicio de Dios sobre Judá como algo inminente (Mt 3:10). Para soportar el día de Yahvé y estar de pie en su juicio, preparó su camino llamando al arrepentimiento y denunciando los pecados (Mt 3:1-12), inclusive la infidelidad conyugal (Mt 14:3-4). Luego se manifestó la gloria del Señor en su templo de una manera inesperada, en la humanidad del Hijo de Dios. En él habitaba la plenitud de la divinidad corporalmente (Col 2:9). A pesar de su intención de purificarlo (Mt 21:12-17), fue rechazado. Al retirarse por última vez del templo, dejó la casa de Dios vacía de su presencia (Mt 23:38). Pocos años más tarde, el Día de Yahvé llegó para el Israel según la carne. No sólo el templo, sino la ciudad de Jerusalén misma fue entonces destruida (cf. Mt 24:1-2).

Pero este cumplimiento de la profecía de Malaquías es muy limitado. Está restringido al nuevo templo que construyeron los que, obedeciendo al llamado de los profetas, huyeron de Babilonia y se congregaron en el monte de Sión. Aunque ese templo fue construido en base a la promesa del establecimiento de un nuevo pacto entre Dios y su pueblo,65 ese nuevo pacto nunca podía verse confirmado mientras la gloria de Dios no viniese a su templo y la llenase con su presencia como en la antigüedad. Cuando finalmente vino, el ángel o mensajero celestial del nuevo pacto no permaneció en ese templo terrenal, sino que lo descartó para siempre. En lugar de establecer el nuevo pacto con el Israel según la carne, lo estableció con un Israel espiritual, la iglesia (Mt 26:28), y el santuario que inauguró no fue el de Palestina, sino el que levantó en el cielo el Señor, y no

65 Cf. Jr 31:27-40; Ez 36:24-38; 37:15-28; especialmente 36:33; 37:23-27.

el hombre (Heb 8:1-2,etc).|Las promesas dadas en relación con el nuevo templo de Zorobabel, fueron aplicadas por consiguiente al nuevo templo celestial, en donde todas las promesas del Antiguo Pacto se cumplirían.

El juicio que cayó sobre Jerusalén, de acuerdo a lo que anunció Juan el Bautista, también es muy limitado. Las descripciones del Día de Yahvé, según Malaquías, son más abarcantes (Ml 4:1,3,5). La jdestrucción de Jerusalén, a semejanza del día de Yahvé que cayó sobre muchas ciudades y pueblos antiguos, de acuerdo a lo anunciado por los profetas, no era sino un tipo o miniatura de la destrucción final del mundo (cf.Mt 24:2-3).66 Este juicio final se daría cuando se diesen en una dimensión universal, las mismas condiciones morales y espirituales que indujeron al pueblo a rechazar el mensaje antecesor de Elias. Por esta razón, Juan ubicó el cumplimiento de este día de su Venida, anunciado por Malaquías, en ei fin del mundo (Ap 6:17; compárese Ml 4:3 con Ap 2:26-27).

Este día "grande y terrible de Yahvé" anunciado por Malaquías, sería precedido no solamente por ei nuevo Elias, sino también por una obra de juicio analítico basado en registros celestiales (Ml 3:16-18). Si se tiene en cuenta la confusión imperante en el mundo cristiano de hoy, en relación con la verdadera identidad del santuario del nuevo pacto inaugurado por Jesús,67 ¿no tendría algo que ver esa venida súbita e inesperada del Señor, con una venida a un lugar también inesperado?68

66 véase p.311.
67 Véase cap 7.
68 Véase *CS*, 477-478.

II. El Príncipe celestial y la purificación del santuario según las visiones de Daniel.

Así como Zacarías vio a Dios moverse en su templo celestial (2:13), y Malaquías anunció la venida del Señor y del ángel del Pacto a su templo (Ml 3:1), el profeta **Daniel** vio un establecimiento de tronos, y a Dios sentándose en un tribunal celestial, acompañado de una hueste ¡numerable de seres celestiales que asistían delante de él (Dn 7:9-10). El Señor se despierta. Hay una nueva disposición del santuario celestial que conmueve también la tierra (cf.Hg 2:6; Heb 12:26). El Señor *{'Adonay)* y Juez de la tierra, se sienta para purificar a su pueblo, y eliminar del santuario celestial sus registros de pecados (Mi 3:3,16-18; Dn 7:9-10; 12:10). El Hijo del Hombre (Dn 7:13; cf.Lc 12:8-9), el ángel o "mensajero" garante del pacto (Ml 3:1), viene a su templo, al lugar santísimo del santuario celestial, para llevar a cabo delante del Señor un juicio examinador que vindicará a su pueblo, y le permitirá reinar con él "eternamente y para siempre" (Ml 3:16-18; 4:2-3; Zc 3:1-5; Dn 7:14,18,22,26-27).

Este tiempo de juicio celestial, previo a la recompensa de los santos del Altísimo y al castigo de los impíos, es llamado por Malaquías *"tiempo de su venida"* (Ml 3:2), y por Daniel, *"tiempo del fin"* (Dn 12:1-4,7-9; cf.7:25; 8:17,19). Los profetas lo describen como un tiempo de prueba para su puebio, e incluye un período de angustia final (Dn 12:1). Pero el Señor perfeccionará por este medio el carácter de su pueblo (Dn 12:10; Ml 3:2-3; Is 13:12; cf.v.9-13), y como consecuencia, su iglesia estará en condiciones de ofrecerle una ofrenda aceptable en justicia, "grata a Yahvé..., como en los días pasados, y como en los años antiguos" (Ml 3:3úp,4; cf.Jl 2:14; Zc 3:7; Ez 43-46). En ellos "nacerá el Sol de Justicia," y en la alegría de la salvación, saltarán "como becerros de la manada" (Ml 4:2).

Dificultades actuales básicas para reconocer la clase de purificación del santuario anunciada.

Todas estas ideas de la venida del Señor a su templo, del juicio analítico celestial previo a la posesión del reino, que vindica a Dios y a los santos, purifica el santuario celestial, y destruye al reino opositor, aparecen desarrolladas en el libro de **Daniel,** con una precisión y una dimensión inigualables en todo el Antiguo Testamento.

Lamentablemente, la mayoría de los estudios sobre este libro han estado dominados, desde hace más de un siglo, por la creencia de que el libro fue escrito en el S.II AC.[69] El libro contaría como si hubiera sido profecía, según la interpretación corriente, la historia de la profanación del templo por un rey seléucida, y la restauración e inauguración de su altar exterior efectuada poco tiempo después por los judíos. En otras palabras, de acuerdo a esta opinión, las historias del libro

69 Véase H.LUSSEAU, "Daniel," en H.Cazelles, ed., *Introduction critique á l'Ancien Testament* (Desclée et Cié, Paris, 1973), 646-657.

de Daniel no serían auténticas, y aun las profecías escritas durante o después de los hechos a los cuales supuestamente se refieren, no serían muy fidedignas.^ Esto se debe a que muchos detalles dados en las visiones proféticas de Daniel, no concuerdan con el modelo histórico elegido por los críticos.?"'

En estos últimos años, y especialmente en esta última década, un interés notable se ha despertado por el libro de Daniel. Gracias a este reciente interés suscitado, puede decirse hoy que ninguna época, durante toda la dispensación cristiana, cuenta con tantos elementos y tantas evidencias como la actual para creer, no sólo en el valor histórico de sus relatos, sino también en la autenticidad y dimensión universal y escatológica de sus profecías. Como sobre todo esto se ha escrito mucho últimamente,?2 convendrá circunscribirse aquí al tema que nos ocupa, y destacar especialmente la relación que tienen las visiones de Daniel con el Día de la Expiación y la vindicación celestial del santuario.

Este enfoque que liga las visiones de Daniel con las del Día de la Expiación, es el que mantiene la escuela de interpretación *historicista,* cuyos representantes jamás faltaron desde los días de los apóstoles, ni desde la época pre-apostólica73 En lugar de considerar que la purificación del santuario aludida en Dn 8:14, es una alusión a un acto inaugural del templo de Israel que fue profanado por un gobernador pagano del S.II AC, la interpretación historicista considera que el santuario del cual habla Daniel es el celestial, y que su purificación corresponde a la conclusión de la obra de la salvación, equivalente a la que se efectuaba en el Día de la Expiación al concluir los servicios del año.?4

Las dificultades para reconocer en esta profecía un Día de la Expiación antitípico que debía cumplirse en el fin del mundo, son múltiples. Una de ellas se debe a una comprensión muy limitada del culto hebreo, especialmente de su sistema ritual y del propósito del Día de la Expiación.75 Difícilmente pueda verse esta relación en una profecía tan cargada de contenido litúrgico, si no se tiene

70 Así, por ejemplo, por el hecho de que ninguna de las fechas proféticas encaja con los acontecimientos de Antíoco Epífanes, se ha creído que el autor del libro escribió poco antes de la purificación del tempio profanado por Antíoco Epífanes. O.PLOGER, *Das Buch Daniel* (Gerd Mohn, Gutersloh, 1965), 127. Se sugiere de esta forma, que el profeta no podía saber la fecha exacta, pero que "los éxitos macabeos en Bet-Horon daban la certeza de que el éxito final no estaba lejos," A.LACOCQUE, *Le livre de Daniel* (Delachaux et Niestlé, Neuchátel, 1976), 123, n.4, seguidamente de Ploger.

71 Por los problemas históricos y exegéticos que suscita la interpretación de Antíoco Epífanes, véanse los trabajos presentados en *Daniel. Ouestions Débattues* (Seminaire Adventiste, Collonges-sous-Saleve, 1980), y en los tres primeros volúmenes de la serie Daniel y Apocalipsis, preparada por el Biblical Research Institute of the Seventh-day Adventist Church, 1982,1986.

72 Cf.n.74.

73 Por una consideración de las diferentes corrientes de interpretación de las profecías apocalípticas de Daniel y Apocalipsis, véase cap 8, 415-428.

74 Entre los estudios más recientes con este enfoque, pueden mencionarse G.F.HASEL, "The 'little horn,' the heavenly sanctuary and the time of the end: A study of Daniel 8:9-14," en F.B.Holbrook, ed., *Symposium on Daniel* (Review and Herald Publishing Association, Washington, D.C., 1986), 378-461; W.H.SHEA, "Spatial dimensions in the visión of Daniel 8," *ibid,* 497-526; A.M.RODRIGUEZ, "Significance of the cultic language in Daniel 8:9-14," *ibid,* 527-549; J.DOUKHAN, *Aux portes de /'esperance. Essai biblique sur les prophéties de la fin* (Ed. Vie et Santé, Dammarie les Lys, 1983); F.DU MESGNIL D'ENGENTE, *Les 2300 soirs et matins de Daniel 8:13,14. Passaae prophétique ou récit historique? Histoire de l'interprétation. Commentaire exégétique* (Mémoire, Dipióme d'Études Supérieures en Théologie, Collonges-sous-Saléve, 1985).

75 Véase capítulos precedentes, especialmente los capítulos dos y tres.

una orientación adecuada de la liturgia hebrea.76 Siendo que este contenido litúrgico fue el objeto especial de nuestro estudio en los cuatro capítulos precedentes, trataremos aquí solamente los problemas que hay para percibir desde una correcta perspectiva, ia relación entre el Día de ia Expiación y la visión de Daniel. También dejaremos de lado toda interpretación que se basa en enmendaciones hechas ai texto, con el propósito de ajusfarlo a la teoría elegida.77

La consideración que más ha exigido la atención de la escuela historicista durante estos últimos años, es tal vez la que tiene que ver con la naturaleza de la contaminación del santuario a ser vindicado o purificado. En el Día de ia Expiación, mediante el ministerio de! sumo sacerdote, se purificaba el santuario de ¡os pecados perdonados que había asumido durante el año, no de los pecados inconfesos de aquellos que despreciaban su ministerio. Los pecados no perdonados caían sobre los culpables para su propia condenación. Sólo en este sentido, por la pena capital, el carácter de Dios era vindicado de tales pecados.78

A esto se suma la convicción de que el santuario no era *contaminado* por los paganos, sino únicamente *profanado.* Mientras que e! santuario era contaminado *(tame)* por ¡os pecados de Israel,79 era profanado (*hala!)* por los paganos. Cuando esto úitimo ocurría y el santuario era destruido por ¡os enemigos, lo único que podía hacerse luego era reconstruirlo e inaugurarlo, pero no efectuar ritos de purificación sobre un cuito así interrumpido, como ¡os que se determinaban a¡ concluir el año. De esta forma se levanta la pregunta acerca de io que realmente afecta al santuario en la visión de Daniel, para que deba purificárselo, y a qué santuario se hace referencia.

Si se trata de una profanación del santuario terrenal cometida por un poder pagano, su purificación posterior aparentemente, debería ser equivalente a la que se efectuaba mediante ¡os ritos inaugurales, y no a los que clausuraban los servicios ininterrumpidos dei año. Esto traería sin embargo, varios inconvenientes que no han sido resueltos. Uno de ellos es que nunca en !a Biblia canónica se dice que los ritos de purificación inaugural purificaban el santuario. Se habla de la purificación del altar, dei sacerdocio y del pueblo, pero jamás se pone en estos casos la idea de purificación en relación con la palabra *qodes,* "santuario." Esto se dice expresamente en cambio, de los actos de clausura dei Día de la Expiación, y de la obra que Daniel vio que debía efectuarse a! concluir los 2300 días (Dn 8:14).

Si, por otro lado, se trata de la contaminación del santuario por ei pueblo de Dios, entonces podría pensarse en una vindicación semejante a la que se

76 Un estudio que destaca esta dependencia litúrgica levítica de Dn 8, tanto en el vocabulario usado como en el tema en sí de la visión, es el de A.M.RODRIGUEZ, cf.n.74.

77 El trabajo más cuidadoso que muestra los intentos modernos de enmendación al texto hebreo de Dn 8. con el propósito de amoldarlo al cuadro histórico de Antíoco Epífanes, es el de G.F.HASEL, cf.n.74. '

78 Véase cap 3, especialmente p.141-148,191-196.

79 G.F.HASEL, "Studies in biblical atonement I: continual sacrifice, defilement/Vcleansing and sanctuary," en A.V.WALLENKAMPF & W.R.LESHER, ed., *The sanctuary and the Atonement. Biblical, " Historial, and Theological Studies* (Review and Herald Publishing Association, Washington,D.C., 1981), 92, basado especialmente en Lv 15:31, aunque el mismo autor cita el Salmo 79:1 en su lista del término *tame'.* Este es el único pasaje en la Biblia en donde la raíz *tm'es* usada en conexión con la "contaminación" del santuario por los invasores paganos.

establece en Lv 16 para purificarlo. Pero en este caso, ei santuario que Daniel menciona tendría que ser el celestial, porque en su descripción aparece un poder terrenal que "quita" el "continuo" ministerio sacerdotal que allí se efectuaba. A menos que se demuestre que el "continuo" ministerio no fue interrumpido en forma total, la purificación del santuario en Dn 8:14 no podría tener relación con el Día de la Expiación. Esto es más fácil de demostrar si el santuario mencionado es el celestial.

Estos aspectos han orientado la investigación hacia un estudio más cuidadoso del texto hebreo, con el propósito de determinar la identidad del poder opresor según la profecía, el santuario al cual se hace referencia, y la naturaleza de ¡a transgresión cometida que afecta al santuario y exige finalmente su purificación o vindicación.

La identidad del poder opresor.

No hay dificultad para determinar el origen del "cuerno" o poder que destruye al pueblo de Dios. Se ha demostrado que la construcción gramatical del texto hebreo en Dn 8:8-9, es suficientemente clara como para probar que este cuerno no proviene de uno de los cuatro cuernos del animal precedente, sino de uno de los cuatro puntos cardinales.80 Los autores modernos que interpretan que el cuerno sale de uno de los cuatro cuernos, se basan en el molde histórico que provee un gobernador seléucida del S.II, y no tienen en cuenta ni la construcción gramatical hebrea, ni el empleo de los verbos usados para hablar del engrandecimiento del cuerno.81

En la Biblia, la palabra "cuerno" era sinónimo de "fuerza" o de "poder."82 Zacarías vio cuatro cuernos que representaban a los poderes de las naciones que habían dispersado a Israel, pero no vio animales que los sostuviesen (Zc 1:18-21). De una manera semejante, el nuevo poder visto por Daniel no proviene de ningún animal simbólico, ni tampoco de ninguno de sus cuernos. Su uso es puramente metafórico, o una expresión idiomática para referirse a un *poder.* A partir de esta parte de la visión de Daniel (8:9), y por el resto de sus visiones (Dn 11), los futuros imperios no estarán más representados por animales simbólicos.

La diferencia de opiniones dentro de la interpretación historicista, se ha dado en torno a qué período del poder romano se alude aquí, si a la Roma de los Césares o a la Roma de los papas. Siendo que ciertas características podrían aplicarse por igual a ambos períodos de Roma, y dada la convicción de que hay que mantener la secuencia histórica de las otras visiones, sin que falte ninguna representación, la interpretación tradicional fue la de ver en Dn 8 una doble

80 W.H.SHEA, *Daniel and the Judgement* (Washington, 1980), 66; G.F.HASEL, "The 'little horn...,'" 387-394.

81 Los versículos 3 y 8 utilizan el verbo *'alah,* "crecer," para describir el crecimiento de un cuerno o cuernos, en cambio en el v.9 se usa *yasá',* "salir," "venir," para describir su procedencia de uno de los extremos de la brújula. La otra raíz verbal usada en los versículos 9, 10 y 11, para describir su engrandecimiento, es *gadal,* "hacerse grande" o "importante."

82 Esta es la razón por la que *qeren,* "cuerno," se traduce mayormente por "poder" o "poderío." Entre los numerosos ejemplos que podrían citarse, están los siguientes: Sl 75:5; 89:25(24); 112:9; 132:17; 148:14, etc.

dimensión que involucra simultáneamente al poder romano en sus dos fases, pagana y papal. Sin embargo, recientemente se ha sugerido que el cambio de género del femenino al masculino para referirse al poder opresor, permite suponer que el profeta ve el traspaso del poder pagano al poder papal. De esta manera, la descripción del "cuerno" {f¡ pre-medieval de Dn 8:9-10, podría ser distinguida del poder medieval descripto en Dn 8:11 en masculino.83

Otros autores, en cambio, sugieren que la diferencia de género se debe a que el profeta deja de lado el símbolo para hablar de la realidad del poder así representado.84 Esto se ve confirmado en la explicación que el ángel Gabriel da acerca de la visión. En efecto, en Dn 8:24-25 no hay cambio de sintaxis. Todos los verbos usados están en masculino, y resulta imposible distinguir dos poderes, como se pretende en Dn 8:10-11.85 Esto ha dado lugar a otra sugerencia. Siendo que a partir del v.10, la descripción de Daniel muestra rasgos de índole religiosa en este nuevo poder, pues busca elevarse hasta sobre las huestes celestiales, las dos fases del poder romano estarían marcadas entre Dn 8:9 (pagana), y Dn 8:10-12 (cristiana).86

Contra la interpretación tradicional de ver las dos fases de Roma descriptas simultáneamente en la visión, y contra esta nueva tendencia de verlas aludidas en versículos separados, se ha argüido que ninguna vez en las otras visiones paralelas de Daniel, un mismo símbolo sirve para reunir dos realidades diferentes.87 Aun cuando un poder sale del que lo precede y hereda su territorio, su cultura y sus leyes, los símbolos son diferentes (cf.Dn 7:23-24). Las cuatro cabezas del leopardo que muestran la fragmentación del imperio greco-macedonio, no se funden en un solo símbolo. Lo mismo ocurre con los diez cuernos que describen la fragmentación del imperio romano en el capítulo 7. Las dos fases del poder romano, pese a estar ligadas por formar parte del mismo animal simbólico, están allí también representadas por dos símbolos diferentes. La visión de Dn 8 tampoco escapa a este principio. Los dos cuernos del carnero aunque forman parte del mismo poder, representan a dos entidades distintas: los medos y los persas.88

En vista de estos hechos, se ha argumentado que en la visión de Dan 8, e poder opositor que sigue a la fragmentación del imperio griego es un solo poder, y es Roma en su fase papal. El "cuerno" que la representa es único, porque no procede de ningún animal, sino de uno de los cuatro puntos cardinales, y tiene pretensiones que no corresponden a ninguno de los otros poderes. Además, "el propósito del capítulo 8," según se arguye, "no es simplemente de retomar las visiones de los capítulos 2 y 7, sino de focalizar la atención sobre otro objeto. De allí la ausencia de los imperios babilónico y romano en la profecía.89

83 G.F.HASEL, "The 'little horn...,"' 385, 400-401.
84 Cf.*ibid,* 401, n.4.
85 F.DU MESGNIL D'ENGENTE, 116-117.
86 W.H.SHEA, "...Daniel 8," 510-511, que ve confirmado este carácter religioso en la explicación de Gabriel en Dn 8:24, en donde "el ejército del cielo" del v.10, es equivalente a los "poderosos y al pueblo de los santos."
87 DU MESGNIL, 116-120.
88 *Ibid.*
89 *Ibid,* 119-120.

Esta última interpretación posee una lógica muy atrayente, pero podría rechazarse por uno de los argumentos que la sostienen. Como se ha observado correctamente, el símbolo del cuerno está, contrariamente a las visiones anteriores, desprovisto de toda figura animal. Por consiguiente tiene, como en muchos otros pasajes de la Biblia, un valor puramente metafórico o idiomático.90 Si su procedencia es de uno de los puntos cardinales, entonces su uso metafórico podría servir para representar a más de un poder.

Esto ocurre por ejemplo, en la última visión, entre el rey del norte y el rey del sur, puestp que más de un gobierno o imperio estaba ubicado en esos extremos geográficos. Siendo que en esta última visión no aparece ninguna imagen de hombre ni de animal simbólicos para representar estos reinos, el profeta puede hablar del rey del norte en sus distintos momentos, y en referencia a imperios diferentes.9"! Algo semejante podría decirse del uso metafórico del cuerno en Dn 8:9-12, pues como ya se vio, esa expresión idiomática ha servido en la Biblia para referirse a más de un poder.

La interpretación de Jesús de la profecía de Daniel.

Otro problema que aparece subyacente en todos estos enfoques historicistas, es la comprensión que Cristo y los apóstoles tuvieron de estas profecías. Jesús se refirió a la "abominación asoladora de que habló el profeta Daniel" (Mt 24:15; Mr 13:14). ¿Hizo alusión al "cuerno" descripto en Dn 8, y lo aplicó a la Roma pagana que destruyó el templo de Jerusalén? ¿O contrariamente, su propósito fue el de aplicar la profecía directamente a la Roma papal? ¿Favorece esta alusión de Jesús al enfoque tradicional que ve el cumplimiento de estas profecías de Daniel en una doble dimensión?

En la visión paralela de Dn 11, se dice que este poder enemigo iba a profanar el santuario y la fortaleza,92 quitar el continuo servicio del templo, y establecer la abominación desoladora. Quienes han querido negar que en la visión de Dn 8 se mencione o se aluda siquiera, a una contaminación o execración del santuario que exija luego una purificación inaugural,93 han aislado el capítulo de otra de sus descripciones paralelas, en donde se dice claramente que el poder enemigo

90 Véase n.82.

91 Esto se ve sin lugar a discusión por ejemplo, en las relaciones semánticas entre las visiones anteriores y las que aparecen en sus diferentes momentos en la visión de Dn 11. Véase W.H.SHEA, *Selected Studies on Prophetic Interpretaron* (Review and Herald Publishing Association, Washington D.C., 1982), 44-53. El uso en Dn 11:22 del término *nagid,* "príncipe," fue usado en Dn 9:25-27 en relación con el ministerio terrenal del príncipe, a diferencia del término *sar,* "príncipe," que es usado en las otras visiones en relación con su ministerio celestial (Dn 8:11,25; 12:1,etc). Estos detalles permiten ver que a partir del uso del término *nagid,* se identifica en la profecía como rey del norte a la Roma imperial. A partir de Dn 11:31, sin embargo, la relación con el poder que se opone al príncipe celestial y profana el santuario ya mencionado en Dn 8:11-12, es indiscutible. Por consiguiente, bajo la misma figura del rey del norte, se está ya delante de otra fase de Roma. ^

92 W.H.SHEA, *Selected Studies...,* 51, por el hecho de que esta frase, *hammiqdas hamma'óz,* no tiene conjunción, y que no es un pasaje poético, sugiere que la traducción debe ser: "el templo fuerte," o "el templo, *esto es,* la fortaleza." El templo era en efecto, una verdadera fortaleza dentro la antigua Jerusalén. Si se desea ver bajo el término fortaleza la ciudad de Jerusalén, no se altera tampoco el contenido, porque ei templo se encontraba en la ciudad.

93 G.F.HASEL, 412.

"profana" (raíz *halal)* el santuario (Dn 11:31).

Dentro de esta perspectiva, se ha hecho notar también que, mientras en Dn 8:13 se habla de la *"transgresión* que causa horror" (*pesa' somem),* en Dn 11:31 y en Dn 12:11 se habla de la *"abominación* que causa horror" *(siqqus somem).* En el primer caso, se haría referencia a los pecados del pueblo de Dios que han sido causados por la falsificación del poder impostor. En los otros dos casos, la alusión sería a la abominación del enemigo que quita el "continuo" servicio del santuario. En síntesis, Jesús habría hecho alusión a la profecía de Dn 11:31 y 12:11, pero no a la de Dn8:12 y 13.94

Esta diferenciación es muy interesante y significativa, aunque tal vez no del todo relevante para percibir la purificación del santuario que se anuncia seguidamente, en correspondencia con el Día de la Expiación. En el antiguo Israel, la profanación del santuario no necesitaba ser hecha por un poder pagano, sino que podía ser hecha también por el pueblo de Dios en su período de mayor apostasía.95

Aunque en última instancia, la profanación del santuario por el pueblo de Dios podía desembocar en su destrucción y profanación por los ejércitos enemigos, debe reconocerse que el resultado podía también ser otro. El santuario podía permanecer en pie sin ser destruido, y sin necesidad de purificarlo, si se expulsaba y destruía a los profanadores. Este mismo principio podría aplicarse también a los ejércitos paganos que quisiesen atentar directamente contra el Dios que moraba en el templo y en su santa ciudad (cf.2 R 18:22,30-35; 19:10-16,21-23,28,35)96

Por otro lado, la palabra *siqqus,* "abominación," "ídolo," en sus diferentes formas, es bastante usada en la Biblia. Aparece 44 veces, a menudo en conexión con los actos idolátricos y apóstatas de Israel en su condición espiritual más degradada (2 R 23:24). Las esculturas e ídolos (Dt 7:26; 1 R 11:5,7; 2 R 23:13; Ez 20:7-8), el comer animales impuros (Lv 11:11,13,43), o el sacrificio de paz sin haberse purificado antes (7:21), eran abominación a Yahvé. El juicio de Dios sobre el antiguo Israel, llevado a cabo en el templo de Salomón, tuvo en cuenta estas abominaciones o ídolos que fueron puestos incluso en el patio del templo (Jr 7:30; 32:34; Ez 7:20; cf.8:5-17= *tó'ebóf).* El juicio de Dios entonces falló en contra de los que las veneraban (Ez 11:21). Esas abominaciones contaminaban el santuario, y profanaban el nombre de Dios (Ez 5:11; 20:30-31; cf.Lv 20:3).

De especial valor es en nuestro contexto, la relación que Ezequiel vio entre la contaminación (*tm*), las abominaciones (*sqs*) y las transgresiones *(ps)* del pueblo de Dios, que lo hicieron merecedor del castigo divino (Ez 37:23). Aunque la palabra transgresión puede incluir la abominación, tiene un sentido más amplio. Esta relación permite sugerir que el uso de los términos "transgresión" *(ps)* y "abominación" *(sqs)* en las visiones paralelas de Daniel, puede indicar que la

94 *Ib¡d,* 440-443.
95 Lv 21:12,23; Ez 22:26; 23:39; 44:7; Sf 3:4; Ml 2:11; cf.Ex 20:25; Jr 16:18,etc. En todos estos casos, la raíz hebrea es *halal.* Esto es reconocido también por HASEL, "Studies in Biblical Atonement I " 93
"§6 Véase cap 3, 141-148,191-196, y en este capítulo, p.322-325.

transgresión (Dn 8:12) o transgresiones del pueblo de Dios (v.23), iban a abrir las puertas para la instauración en su seno, de la "abominación (o idolatría) que causa horror" (Dn 11:31; 12:11), la cual es también "transgresión" (Dn 8:13). Si esto es así, no hay necesidad entonces de delimitar la transgresión exclusivamente a la que comete el pueblo de Dios, al ser engañado por la falsificación del poder impostor, sino que puede involucrar también al poder que la introduce.

Ya sea que el poder representado por el cuerno sea visto como responsable de estas transgresiones que el pueblo de Dios comete, o que el pueblo mismo en apostasía forme parte en la responsabilidad, estas transgresiones y abominaciones son horribles a la vista de Dios, y parecen referirse a una categoría semejante de pecado, en donde la idolatría es la nota tónica que la caracteriza.

-¿Una aplicación única?

Pero, ¿a qué acontecimiento se refirió Jesús cuando habló de "la abominación desoladora" *{to bdelygma tes eremoseos*)? (Mt 24:15; Mr 13:14). Esta declaración de Jesús forma parte de la respuesta dada a los discípulos acerca de la destrucción del templo de Jerusalén, y de las señales que precederían al fin del mundo (Mt 24:2; Mr 13:3-4). Siendo que ellos no podían disociar esos acontecimientos en el tiempo, Jesús usó lo primero como tipo de lo segundo.

Este es el mismo principio usado en relación con las profecías del Día de Yahvé en el Antiguo Testamento. Los juicios de Dios que iban a caer en forma limitada sobre tal o cual ciudad o imperio, fueron considerados al mismo tiempo como un tipo de los juicios que caerán sobre todo el mundo.

Sin embargo, Jesús no sólo habló de las señales que precederían a la destrucción de Jerusalén y a la destrucción del fin del mundo. Les dio un cuadro panorámico de las pruebas por las cuales pasaría el remanente desde los acontecimientos que iban a preceder la destrucción de Jerusalén, hasta el fin del mundo mismo.[97] Varias décadas después, ya anciano, Juan pudo discernir mejor el verdadero marco y proyección de estas palabras de Cristo, que en su espíritu nacionalista había sido incapaz de percibir antes (cf.Hech 1:6). Vio a los que habían pasado por la "gran tribulación," de pie delante de Dios, habiendo obtenido el triunfo de su fe (Ap 7:14). Vio también que este grupo estaba compuesto por una muchedumbre incontable que no provenía de judíos convertidos que se encontraban viviendo en Jerusalén cuando los romanos la invadieron, sino "de todas naciones y tribus y pueblos y lenguas" (Ap 7:9).

Este período de gran tribulación Juan pudo ubicarlo entonces, no en la ocasión en que los ejércitos romanos rodearon a Jerusalén, angustiando a los cristianos que allí se encontraban y llevándolos a escapar a ios montes (Mt 24:15-22; Mr 13:14-20), sino en relación con el quinto sello y la opresión que el remanente sufriría bajo el anticristo durante el largo período medieval de 1260 o 1290 años (Ap 6:9-11; cf.12:6,13-15; 13:5-7; Dn 7:25; 12:7-9,11)[98] La prueba

97 E.G.WHITE, *El Conflicto de los Siglos* (PPPA, Mountain View, California, 1954), 19-42.

98 Véase detalles en este capítulo, 327-330; en *excursus 5,* 334-335; *y* en cap 8, 505-506,532, 542-544,553-559.565-566.

de que Juan está haciendo alusión a ambas profecías, a la de Daniel y a la de Jesús mismo, se ve confirmada además, en el hecho de que el sexto sello que sigue a este período de gran tribulación, focaliza la época que vive en "el tiempo del fin," y presencia las señales del fin del mundo (Ap 6:12-17; Mt 24:29-33; Mr 13:24-30). El mismo período que sucede a la gran tribulación medieval, sería también sucedido por la aparición de "falsos cristos y falsos profetas," que harían "grandes señales y prodigios," para engañar no sólo al mundo entero, sino también, "si fuere posible, aun a los escogidos" (Mt 24:23-27; Mr 13:21-23; Ap 13:12-14; cf.v.5; 16:13-14).

Es evidente entonces, que Jesús usó la aflicción de los que se encontrarían en la ciudad santa, la Jerusalén terrenal, cuando fuese hollada o pisoteada por los romanos, como ilustración de la aflicción de aquellos que morasen, en una dimensión espiritual, en la nueva Jerusalén (cf.Gl 4:26-31), cuando fuese pisoteada por el anticristo y su "ejército" durante la Edad Media (Dn 8:10,13; cf.11-12).99 A raíz de esa terrible situación, tendrían que escapar a los lugares más apartados para poder subsistir. Así como tuvieron que huir los cristianos de la invasión romana de Jerusalén, así también el remanente de la iglesia -Valdenses, Albigenses, etc,- tendría que huir de la opresión papal durante el período de su predominio.

Esto se ve de nuevo en la descripción del mismo evento que Jesús anunció, según se registra en el tercer evangelio (Le 21:20-24). Aunque se destaca la "retribución" y la "ira" que caerá contra la Jerusalén apóstata, algo aplicable únicamente al pueblo de Dios en apostasía, se declara que "Jerusalén será hollada por las naciones, hasta que los tiempos de las naciones se cumplan" (Le 21:24). Con referencia a esta declaración, Juan también entenderá más tarde, que ese hollamiento o pisoteamiento de la ciudad santa corresponde al período medieval de "cuarenta y dos meses" (Ap 11:2).100

¿Dió Jesús entonces, lugar a un doble cumplimiento de "la abominación desoladora" de la cual habló el profeta Daniel? La respuesta no parece poder definirse aún en forma categórica. Los pasajes de los evangelios y la proyección que Juan les dio después, dan lugar a pensar que él habló más bien de la abominación futura, y de la tribulación consiguiente del remanente durante el período de supremacía del anticristo, usando como ejemplo la invasión romana de la ciudad de Jerusalén.

La ciudad de Jerusalén fue pisoteada por ios paganos que plantaron sus estandartes idólatras, y en lugar de restablecerse el culto israelita, fue reconstruida como una colonia pagana romana, llamada Aelia Capitolina. Fue a partir de entonces y no antes, que el cambio de día de adoración del sábado al domingo, que más tarde iba a oficializarse y decretarse en la cristiandad por el sistema papal (cf.Dn 7:25), se dio en la pequeña comunidad cristiana de origen gentil, como una reacción anti-judaica en Jerusalén.101

[99] En relación con esta dimensión espiritual de los creyentes que, aunque se encuentran físicamente en la tierra, moran en sentido espiritual en el cielo, véase cap 7, 367-373.

100 Véase detalles en cap 8, 542-544. 553-559.

101 S.BACCHIOCCHI, *From Sabbath to Sunday. A Histórica! Investigation of the Rise of Sunday*

Así también en la Jerusalén espiritual o la iglesia, se establece un poder impostor que quita el continuo servicio de intercesión que cumple Cristo, el sumo sacerdote celestial, e impone un sistema de adoración idólatra y abominable que llena de horror al cielo entero, y a Daniel mismo luego de la visión (2 Ts 2:3-4; cf.Dn 8:13,27; Ap 13:5-6,etc). Al ver así hollada la Jerusalén espiritual, el remanente de la mujer debe escapar al desierto, en donde es sustentada por el poder de Dios durante todo ese tiempo (Ap 12:6,14), como los cristianos que escaparon de la Jerusalén terrenal debieron huir a los montes, para no sufrir daño en la profanación de la ciudad.

•La expresión: "el que lee, entienda."

Esta es la razón por la cual Jesús agregó al citar a Daniel, "el que lee, entienda" (Mt 24:15úp). Mr 13:14 agrega, en conexión con esta expresión, que "la abominación desoladora" sería "puesta donde no debe estar." Si el sistema judaico había perdido ya todo su valor con el sacrificio de Cristo (cf.Mt 27:51; Mr 15:38), y no era más reconocido por el cielo luego que fue inaugurado el santuario celestial antitípico (Heb 8:1-2), y si la destrucción de Jerusalén fue considerada por Jesús mismo como una retribución por la apostasía del judaismo carnal (Le 21:22-23), la declaración de que la abominación sería "puesta donde no debe estar," no puede referirse a la Jerusalén literal (cf.GI 4:25,29).

Esto permite concluir que al decir Jesús, "el que lee, entienda," está usando los acontecimientos que los discípulos podían entender entonces acerca de la Jerusalén terrenal, como un tipo de la Jerusalén espiritual, la iglesia.[102] La experiencia por ¡a que pasarían los cristianos al escapar de Jerusalén y la profanación y destrucción de la ciudad, iban a permitirles desconectarse definitivamente de las sombras terrenales, para apreciar la verdadera dimensión celestial y espiritual de estas profecías. Es en efecto, sobre esta Jerusalén espiritual del nuevo pacto que se instaura un sistema idólatra tan abominable como el que instauró el Israel apóstata en la antigua Jerusalén, en el seno mismo del pueblo de Dios (cf.Ez 7-8).

Esta expresión, "el que lee, entienda," se asemeja a las expresiones que Jesús usó para explicar el propósito de las parábolas. Basándose en la profecía de Is 6:9-10, dijo que hablaba en parábolas para que los que rechazasen su mensaje, "viendo, vean y no perciban; y oyendo, oigan y no entiendan, para que no se conviertan" (Mr 4:10-12; Mt 13:13-15; Le 8:9-10). En cambio, a los discípulos les era "dado saber ios misterios del reino de los cielos" (Mr 13:11). Por eso agregó: "bienaventurados vuestros ojos, porque ven; y vuestros oídos, porque oyen"

Observance in Early Christianity (Thesis, The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1977), 159-164. La expresión griega que utilizó Jesús: "la abominación desoladora," es usada en 1 Me 1:54 en relación con la construcción de un altar pagano de Baal Shamem o Zeus Olimpio, sobre el altar de los holocaustos. Este término no necesariamente implicaba que una destrucción se había hecho. E.DE WHITE, *CS,* 29, aplica "la abominación desoladora" de la cual habló Jesús, a "los estandartes del ejército romano *idólatra,"* cuando fueron "clavados en el suelo sagrado, que se extendía varios estadios más allá de los muros..." Por una dimensión más abarcante, véase más adelante en esta misma sección, nuestro comentario sobre la declaración de Jesús en relación con Dn 9:26-27.

102 Véase cap 7, 371; cap 8, 551.

(v.16). Esto se debe a que las verdades espirituales requieren no sólo una comprensión intelectual, sino también el homenaje del corazón y de la voluntad. Por eso en otro lugar dijo: "el que *quiera hacer* la voluntad de Dios, *conocerá'* (Jn 7:17).

A pesar de que los discípulos eran más receptivos que los que seguían los pasos de Jesús para condenarlo, hubo ocasiones en las cuales los prejuicios de ¡a época cegaron sus mentes para no percibir claramente, y no pudieron comprender el significado de algunas parábolas (Mt 15:10-15; cf.v.1-9; Mr 7:14-17; cf.v.1-13). En una de esas ocasiones, Jesús llamó a la multitud con una expresión muy similar a la que usó más tarde para referirse a la profecía de Daniel: "Oíd, y entended" (Mt 15:10; Mr 7:14). "El que tiene oídos para oir, oiga" (Mr 7:16) Pero cuando sus discípulos le pidieron que les explicase la parábola, los reprendió diciendo: "¿También vosotros sois aún sin entendimiento? ¿No entendéis...?" (Mt 15:15-17; Mr 7:17-18).

Un prejuicio nacionalista semejante impedía ver a los discípulos los alcances de las profecías relativas al fin del mundo. Asociaban todo con los acontecimientos políticos que agitaban tanto los espíritus en sus días, en relación con la opresión romana a los judíos."5 03 Por esta razón, cuando habló de la profecía de Daniel, usó una expresión semejante a la que usaba en las parábolas. Lo que ocurriría sobre Jerusalén, la apretura del pueblo de Dios que se encontrase en la ciudad cuando los romanos la cercasen, y la necesidad de escapar en la primera oportunidad para vivir en lugares más inhóspitos, eran una parábola de los acontecimientos más abarcantes que tendrían lugar más tarde. Una vez liberados de los prejuicios de la época que los embargaban entonces, podrían entender lo que quiso decir Daniel cuando predijo la gran apostasía.104

Esto permite ver que el propósito de las profecías es semejante al de las parábolas Para su captación se requiere más que una simple lectura, y hasta cierto punto, más aun que la mejor disposición para obedecer. Se requiere liberarse de los prejuicios de la época que, en nuestro siglo, niegan que el propósito de las profecías sea el de orientar a la iglesia mediante un cuadro cronológico del futuro hasta el fin del tiempo.105

Juan escuchó una expresión semejante en la primera sección del Apocalipsis, como conclusión de los mensajes de Cristo a las iglesias. "El que tiene oído, oiga lo que el Espíritu dice a las iglesias" (Ap 2:7,11,17,29; 3:6,13,22). ¿No sería esta una invitación a ver en esos mensajes y descripciones de las siete iglesias, una parábola de su iglesia a través de los siglos, hasta su regreso? Como conclusión del libro más profético del Nuevo Testamento, escuchó de nuevo las palabras de Jesús: "...el que oye, diga: Ven; ...y ei que *quiera*, tome del agua de la vida gratuitamente" (Ap 22:17; cf.1:3).

103 Cf. *CS,* 28.

104 Con esto no se quiere decir que cada descripción y advertencia que Jesús dio acerca de la caída de Jerusalén, debía repetirse literalmente al pie de la letra en la gran tribulación. Véase n.97. "Sus palabras no fueron entendidas plenamente entonces, pero su significado iba a aclararse a medida que su pueblo necesitase la instrucción contenida en esas palabras," *CS,* 28. Fusionó la descripción de las dos grandes crisis, dejando a los discípulos estudiar por sí mismos el significado.

105 Véase cap 8, 416-425.

-¿Una doble interpretación?

Esta interpretación de la profecía de Daniel, permite ver en la descripción del poder impostor de Dn 8:9-12,23-25; 11:31-45; 12:11, a Roma en su fase político-religiosa, y sólo en un aspecto limitado y figurativo, a Roma en su fase pagana. Las cualidades espirituales o religiosas del poder así representado, encajan mejor en el anticristo del medioevo que en la Roma de los Césares.

El interés de la visión no está, como ha sido observado, en establecer un registro secuencial *completo* de la historia, como gustaría al hombre científico moderno, sino en esa obra que, por encima de toda otra, causa consternación a todos los que la contemplan. La descripción del imperio romano y de su terrible persecución ya había sido descripta suficientemente bien en las visiones paralelas anteriores. Era necesario detallar ahora la conexión que esta falsificación horrenda podía tener con el santuario y la obra que se llevaba a cabo en él.

Aunque el énfasis y la proyección más directa de estas profecías de Daniel, están puestas en la segunda fase de Roma, no necesita eliminarse toda aplicación a Roma en su primera fase. En lugar de ver en la proyección que Jesús dio a esta profecía, sólo una parábola de algo que tendría lugar más tarde, puede también sugerirse que vio en la profecía de Daniel, un cumplimiento parcial de ciertos eventos que tuvieron lugar en el primer siglo de nuestra era. En el Apocalipsis, Juan usó el símbolo de Babilonia para referirse a las dos fases de! poder romano. Esto no obliga a pensar que todo lo que Daniel describe debe tener un doble cumplimiento, sino más bien que sólo algunas de sus descripciones pueden ser cumplidas en la invasión romana de Jerusalén, mientras que todas tienen una aplicación neta en su segunda etapa. 106

Este principio está confirmado por otras aplicaciones parciales que Jesús y los apóstoles hicieron de las profecías del Antiguo Testamento. En Le 4:17-21, Jesús citó a Is 61:1-2, y dijo: "Hoy se ha cumplido esta Escritura delante de vosotros." No obstante, dejó de lado intencionalmente un aspecto de la profecía, que muestra que su cumplimiento pleno tendría lugar recién en su Segunda Venida. Saltó de la lectura de Isaías la mención del "día de venganza del Dios nuestro." Juan nuevamente, nos mostrará que ese día de la venganza, simbolizado ya también en la destrucción de Jerusalén de una manera muy reducida y limitada, se cumplirá plenamente en el juicio que caerá sobre Roma y su dominio universal en el fin del mundo (Ap 19:2; cf.6:10; 18:6,20,24).

En Hech 2:16-21, Pedro cita a Joel 2:28-32, y ve un anticipo de su cumplimiento para sus días, en el comienzo de "la dispensación del cumplimiento" de todas las cosas (cf.Ef 1:10). Su cumplimiento final en la conclusión de esta dispensación, sin embargo, se dará cuando "venga el día grande y espantoso de

[1]06 En lugar de ver en Dn 8:9 una alusión a las cruzadas papales a la tierra santa para proteger los santos sepulcros, parece mejor ver su cumplimiento en las persecuciones que levantó contra el remanente de la iglesia, que a pesar de huir al desierto (Ap 12:6,14), mora en una dimensión espiritual, por su relación con el cielo, en el lugar que Dios dio a su pueblo en lo pasado, literalmente en "la gloria" (*hass*^{e}*bi*), espiritualmente en la Jerusalén celestial (ct.Áp 11:2). Véase n.100.

Yahvé" (Jl 2:31). Joel da también las señales que preceden a su venida: "prodigios en el cielo y en la tierra, sangre, y fuego, y columnas de humo" (cf.Lc 21:26; Ap 13:13). "El sol se convertirá en tinieblas, y la luna en sangre, antes que venga el día...de Yahvé" (Jl 2:30-31). Todas estas descripciones, como ya se vio, Juan las ubica también como Jesús, en la época del "tiempo del fin" que sigue a la "gran tribulación."107

Así también, Jesús podía considerar que "la abominación de desolación" de la profecía de Daniel se cumpliría parcialmente en la profanación que los idólatras romanos harían de la antigua Jerusalén, clavando sus estandartes con emblemas paganos "en el suelo sagrado," y en la paganización e instauración del día del sol como día de culto que se establecería allí poco después.

En la visión de Ezequiel, Dios condenó a Jerusalén, y se retiró del templo de Salomón antes que los babilonios ejecutaran su sentencia. Así también, el desafecto que el cielo mostró por el templo de Heredes cuando el verdadero sacrificio, el de Jesús, tuvo lugar, rasgando las cortinas del templo, fue materializado de una manera más contundente al entregarlo años más tarde a las hordas romanas. Para esta aplicación parcial, Jesús encontró un justificativo en Daniel mismo, en la explicación final que Gabriel le dio como conclusión de la profecía de las setenta semanas, en donde su proyección primaria es la profanación que Roma hizo de Jerusalén (Dn 9:27úp). Esta iba a ser en efecto, toda una parábola de la situación por la cual tendría que pasar la iglesia del desierto durante la Edad Media, y que Jesús no pasó por alto al transmitir su mensaje.

Llama la atención en el texto de Dn 9:27, que no sólo está ligado al anuncio de la destrucción de Jerusalén, sino que es el único de todos los pasajes de Daniel que usa la palabra "abominación" en plural, *siqqusim,* "abominaciones." ¿Habrá pensado Daniel, y más tarde Jesús al interpretar sus profecías, que este pasaje que concluye la profecía de las setenta semanas, hace referencia a las dos abominaciones de Roma en sus dos fases, pagana y papal?"! 08

Conclusión.

Como conclusión, puede sugerirse que, en el análisis del poder anti-Dios que Daniel describe en sus visiones, parece conveniente adoptar cierta flexibilidad en la búsqueda histórica de su cumplimiento. Esto no da lugar a introducir dentro de la profecía, un tipo de toda clase de persecución que se haya levantado en la historia, ni tampoco a buscar en cada detalle un doble cumplimiento de los dos períodos o fases del poder romano. Mientras que todos los detalles de la profecía encajan perfectamente con el anticristo de la Edad Media, sólo algunos aspectos pueden ser vistos también como apropiados a la Roma de los Césares. Este enfoque parcial está autorizado por la interpretación que Cristo mismo dio

107 Véase nuestro análisis de Ml 3:1-3, y su aplicación parcial a los días de Cristo, en p.301-303. Un cumplimiento limitado de la profecía del Elias que iba a venir, "antes que venga el día de Yahvé, grande y terrible," se ve de nuevo en Ml 4:5, y en la aplicación limitada c¡ue Jesús Te dio (Mt 11:14).

108 j.Wyclef, en el S.XIV, consideró al papado como la *abominación* de la que habló el profeta Daniel, cf.L.FROOM, *The Prophetic Faith of our Fathers* (Review and Herald, Washington, D.C., 1948-), 58.

de algunas de las profecías del Antiguo Testamento. Sin embargo, conviene destacar que este principio de aplicación parcial primaria de la interpretación evangélica, no sólo descansa en la autoridad de la revelación evangélica, sino que marca también su límite. 109

Corresponde ahora determinar el santuario al cual se refiere Daniel en su visión, y si su ministerio es totalmente eliminado por la falsificación terrenal.

El príncipe celestial y su santuario.

Así como Ezequiel en "su visión de la semejanza de la gloria de /ahvé" (Ez 1:28), vio sobre ei trono celestial "una semejanza que parecía de hombre sentado sobre él," que venía para juzgar a su pueblo en Jerusalén (Ez 1:26); y así como Zacarías y Malaquías anunciaron la venida del Señor Yahvé, y del ángel del pacto a su templo, para una obra de juicio (Zc 3:1-5; Ml 3:1), Daniel vio venir delante del Padre o "Anciano de Días," a un ser "como un hijo de hombre," para tomar su lugar en el templo celestial y recibir el reino (Dn 7:9,13; cf.3:25). Como resultado de esta obra de juicio, los santos del Altísimo y el Hijo del Hombre reciben el reino eterno (Dn 7:14,27).

Resulta muy significativo constatar también que, no más que quince años antes que Zacarías viese al ángel de Yahvé preocupado porque los trabajos de reconstrucción del templo estaban paralizados (Zc 1:11-17), Daniel recibe su última visión, y ve a *Miguel,* "¿Quién como Dios?", el príncipe celestial de Israel (cf.Dn 10:21). Lo ve venir en ayuda del ángel Gabriel (cf.Dn 9:21), para luchar contra el príncipe angelical opositor, de Persia (Dn 10:13). Esta lucha contra el príncipe de Persia debió repetirse más de una vez (cf.Dn 10:20).

Esta oposición se manifestó entre los enemigos más inmediatos de los judíos, quienes sobornaron a los consejeros e intimidaron al pueblo "para que no edificara" (Esd 4:1-5). Más tarde los acusaron delante del rey Asuero y del rey Artajerjes, obteniendo cierto éxito temporario (Esd 4:6-24). Pero "los ojos de Dios estaban sobre los judíos," y la casa pudo finalmente ser dedicada (Esd 5-6). Esta oposición se manifestaría más tarde de nuevo contra el templo, durante el período griego (Dn 10:20). Pero Miguel velaría hasta el mismo "tiempo del fin" para protegerá su pueblo (v.21; 12:1-4).

En esta última visión, las naciones enemigas de Israel figuran como poseyendo príncipes celestiales que se oponen a la obra de Dios. Es significativo el hecho de que al igual que Miguel, el príncipe celestial, los príncipes de Persia y de Grecia son denominados por el mismo término, "príncipe" *(sar).* En cambio, cuando Daniel habla del Mesías en su misión terrenal, usa el término *nagid,* "príncipe" (Dn 9:26-27).110

109 G.F.HASEL, *New Testament Theology: Basic Issues in Debate* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1978), 190-193.

11<J Esta representación angélica o celestial de las naciones enemigas, no es una innovación de Daniel. Sl 7:7(8) y Dt 32:8 (LXX y Qumran) muestran ya que la corte o juicio celestial estaba establecida de acuerdo al número de las naciones. J.M.BAUMGARTEN, "The Duodecimal courts of Qumran, Revelation and Sanhedrin," en *JBL* 95 (1976), 68, concluye, luego de comparar Dt 32:8 con Gn 10, que el número de esta corte celestial era de 70 correspondientes seres celestiales. Esta

Estos detalles que no pueden percibirse en ias traducciones, son una evidencia adicional que lleva a la conclusión de que esos príncipes celestiales no son otra cosa que ángeles caídos,111 como lo atestiguan claramente el profeta Isaías, y poco más tarde Ezequiel, un contemporáneo de Daniel. Mientras que Isaías habló de ¡a caída de Lucifer en la descripción del rey de Babilonia (Is 14:12,15), Ezequiel habió de este ángel caído al poner de relieve el carácter del rey de Tiro (Ez 28:1-19). Por esta razón, Migue! es visto por Daniel como siendo "uno de los principales príncipes" empeñados en esta batalla espiritual (cf.Ef 6:10-12), o más específicamente, "vuestro príncipe" (Dn 10:21), "el gran príncipe que está de parte de ¡os hijos de tu pueblo" (Dn 12:1).

A semejanza del ángel de Yahvé en la visión de Zacarías, Judas se refirió al "arcángel Miguel" que contendía con el diablo (v.9; cf.Heb 2:14). Juan amplió el panorama de esta lucha angelical más tarde, mostrando que ya era de larga trayectoria, pues había comenzado en el cielo (Ap 12:7-9). En otras palabras, el Hijo del Hombre, o ei ángel de Yahvé o del Pacto, o el arcángel o Príncipe Miguel, es identificado en el Nuevo Testamento con Jesucristo (cf.1 Ts 4:16).

Este mismo ser celestial es denominado también por Daniel, "el Príncipe de los ejércitos" (8:11), y "Príncipe de los príncipes" (Dn 8:25). Su naturaleza celestial es de nuevo innegable aquí, debido a que utiliza con esta denominación, "Príncipe de ¡os ejércitos," e¡ mismo título que utilizó el "hombre" que se presentó delante de Josué cuando estaban por conquistar la tierra prometida (Jos 5:13-15). También se lo denomina "el Mesías Príncipe," o simplemente "el Mesías," en relación con su venida y muerte expiatoria (Dn 9:25-26; cf.v.24).

Que este príncipe *{sai)* celestial es también sacerdote, puede percibirse no sólo por el título, sino también por el uso de sus ropas, y en especial, por su misión descrita en Dn 8. En el antiguo Israel, los sacerdotes comisionados para cumplir ias responsabilidades más importantes en el santuario, eran también llamados "príncipes" *(sar.* 1 Cr 15:5-10,16; 24:5; Esd 8:24). Pero el sumo sacerdote era considerado mayor aún. El era el *hakohen haggadól 'aser-masáh,* "el gran sacerdote que es ungido" (Nm 35:25; cf.Lv 21:10; 8:12).112

Aunque nunca se denomina a los sacerdotes con ninguna de las combinaciones que Daniel y otros profetas hicieron con el'término "príncipe," y aunque el término "príncipe" no es exclusivo tampoco del sacerdocio, es significativo que Daniel califique también a Miguel como el *hasar hagadól,* "el gran príncipe" (Dn 12:1). No obstante, el uso de la palabra "príncipe" en Daniel, y ia obra que realiza Miguel según su libro, no permiten hacer una asociación exclusiva con el ministerio del sacerdocio. La visión dada a Daniel es la de un príncipe celestial que supera a toda representación terrenal, pues centra en su persona

interpretación de Dt 32:8 aparece en los comentarios o paráfrasis judías como en el Targum Pseudo Jonatán, y en T.Naph 8:3-5, en donde Miguel aparece a la cabeza de 70 ministros angélicos, *ibid.* Otro pasaje significativo visto en este contexto, es el de Is 24:21, en donde los reyes de la tierra tienen su contraparte celestial. Véase también SI 82, *ibid,* 69.

111 Véase *PR,* 418-419.

112 Véase cap 3, 152.

las cualidades de rey y sacerdote (cf.Dn 7:14)."! 13

Este ser celestial es tan importante y elevado, que se aparece a Daniel en la última visión, con la impresionante majestuosidad de la divinidad (Dn 10:5-6). Una visión semejante ya había contemplado y descrito Ezequiel (Ez 1:26-28). Esto hace pensar también en las visiones de Zacarías y Malaquías, y en los relatos de Génesis y Jueces, en donde el ángel o mensajero de Yahvé y del pacto, y Yahvé, el Señor mismo, parecen de a momentos confundirse y ser considerados en un plano semejante.114 Esto revela que para Juan, este personaje celestial tan elevado de Daniel, aunque denominado y descrito por el profeta de diversas maneras y en circunstancias diferentes, era el mismo ser en todas sus visiones (Ap 12:7).115

Vestido como en el Día de la Expiación.

Llama la atención en esta visión final de Daniel, que este personaje tan elevado se presenta como "un hombre vestido de lino sencillo *(bad)"* (Dn 10:5), así como el sumo sacerdote en el Día de la Expiación (Lv 16:4),116 y así como el hombre celestial encargado de los registros del templo y del sellamiento de su pueblo en la visión de Ezequiel (Ez 9:2-4,11; 10:2-3,6-7).117 Este príncipe celestial, vestido como el sumo sacerdote en el Día de la Expiación para purificar el santuario de los pecados del pueblo, aparece también ligado con el "pueblo santo" (Dn 12:7).

Encima de la ropa de lino, sus lomos o cintura estaban ceñidos *(hagurím)* de oro (Dn 10:5; Ap 1:13). Esta es aparentemente, una referencia al cinto que ligaba el efod del sumo sacerdote a su cuerpo (Ex 28:8; Lv 8:6= verbo *hagat).* Esta mención puede servir de evidencia adicional para probar que algunos de los vestidos superiores del sumo sacerdote, o todos, se usaban también con los vestidos inferiores de lino sencillo.

En la visión de Daniel, no puede inferirse de las ropas que este príncipe celestial está oficiando como sumo sacerdote en un Día de la Expiación, pues no se encuentra en el santuario, sino junto a las aguas del río Tigris (Dn 10:4; 12:5-

113 Estas dos cualidades y funciones estaban representadas en Israel por las familias de Aarón y de David. Difícilmente podría verse en el sacerdote Onías, asesinado por Antíoco Epífanes, un tipo del príncipe celestial, pues en esa época ni siquiera había rey en Israel. En 11 Q Melch 9, el Hijo del Hombre de Dn 7:13-14, es identificado con Melquisedeq, cf. J.M.BAUMGARTEN, 71. Basado probablemente en esta visión del príncipe celestial de Daniel, y en la del sumo sacerdote típico Josué que es ungido y coronado, según Zc 6, algunos textos de Qumrán revelan la creencia en un Mesías que provendría de Aarón y de David. 1 QS 1X.11; CDC XII,23; XIV, 19; XI9.10; XX, 1.

114 Zc 3:2; MI 3:1; Gn 16:7-13,17,20,22,26,33; Je 6:11-23; 13; cf.v.22, etc). G.K.BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St.John* (University Press of America, Lanham, 1984), 156-157, ve en la descripción del Hijo del Hombre de Ap 1:13-15, una alusión clara a la descripción del Anciano de días (Dn 7:9), del Hijo del Hombre (Dn 7:13), y de la visión divina de Dn 10:6 y de Ez 1:24,26; 43:2. Esto no guiere decir que Juan creía que el Hijo del Hombre era el mismo personaje que el Anciano de Días, sino que ambos poseían una misma naturaleza, y estaban empeñados e involucrados en una misión semejante.

115 A.LACOCQUE, 183.

116 J.DOUKHAN, 113.

117 Véase cap 1, 41; *excursus* 1, 94; cap 3, 87-188, y nuestro comentario sobre Ezequiel en p.287-288. G.K.BEALE, 157, ve en el texto griego de Ez 9:2,11, una alusión probable, con más variadas palabras, al texto griego de Dn 10:5.

6). Este río se encontraba al *este* de Babilonia, y el lugar aludido es probablemente, un lugar próximo a su desembocadura, en el Golfo Pérsico, dentro del área correspondiente a la capital persa de Susa (cf.Dn 8:2; Neh 1:1; Est 1:2).

Justo cuando Ciro, ei Rey persa del Oriente, que había permitido la liberación anunciada por Isaías del pueblo de Dios, estaba cambiando de actitud (cf.Dn 10:1,13), este Príncipe celestial se presenta como el verdadero rey del *Oriente,* "que está de parte de los hijos" de Dios (Dn 12:1; cf.Ap 16:12). Las noticias de su venida angustiarán al rey del norte en el tiempo del fin (Dn 11:44). Sus ropas sirven de señal para "el tiempo del fin" (Dn 12:5-9), época en que el santuario del nuevo pacto será "vindicado" o "purificado" (Dn 8:14; cf.v.17,19; 12:10). Si el oficiante de este santuario es un ser celestial, entonces el santuario sobre el cual ejerce su ministerio sacerdotal es también el celestial.

Su actividad sacerdotal.

Todo el contenido del capítulo 8 del libro de Daniel está expresado en el lenguaje litúrgico israelita. Los dos animales simbólicos no son más inmundos, como en el capítulo precedente, sino los limpios, como los que se sacrificaban en el santuario (Dn 8:3-8,20-22). Estos dos animales, el carnero y el macho cabrío, eran los dos animales básicos que se sacrificaban a lo largo del año litúrgico, en relación con los dos tipos de sacrificios que tenían que ver con la purificación del pueblo, a saber, el sacrificio por el pecado (Lv 4:22-31), y el sacrificio por la culpa (Lv 5:15-6:7).118

Salvo en lo que tiene que ver con la batalla entre los dos poderes representados por estos animales, la atención no parece ser puesta sobre su ferocidad. Estos dos imperios, el medo-persa y el greco-macedonio, a excepción de algunas ocasiones aisladas, trataron bien al pueblo de Dios. El imperio medo-persa liberó a los cautivos israelitas de Babilonia, les permitió volver a su patria, y construir su templo y su ciudad. El imperio greco-macedonio les permitió continuar con el culto, y la oportunidad de traducir finalmente la Biblia al griego, facilitando admirablemente, de esta manera, su difusión.

Por otro lado, el camero también figuraba en la ley, en relación con pecados mayormente deliberados (Lv 6:1-7; 19:21-22). Este hecho podía servir indirectamente, para que aquellos que fuesen instrumentos de los poderes opresores representados en esta visión, al descubrir más tarde que eran culpables de *pesa',* "transgresión" (v.12-13), se arrepintiesen y buscasen el perdón divino.119

118 Véase clasificación en cap 3, 150-151. En el Día de la Expiación se sacrificaba también un macho cabrío y un carnero, este último en holocausto, como en todas las fiestas (Lv 16:3; cf.Nm 28-29). Sin embargo, los ritos en este día se centraban en los sacrificios por el pecado, hechos con el toro y el macho cabrío inmolados, y en el macho cabrío vivo por Azazel. El carnero era el último animal sacrificado (Lv 16:24), mientras que en Dn 8 figura primero. Los ritos individuales del año, en cambio, no presentan un orden pre-establecido. El mismo era determinado por la necesidad de los adoradores, y por la categoría de pecadores que recurrían al templo con su animal prescripto, para obtener perdón.

119 Puede llamar la atención también, que no aparezca el otro animal típico para la obtención de! perdón, el becerro, que era característico del sacerdocio (Lv 4:3-12). Véase cap 3, 150. El hecho de que no se mencione el animal del sacerdocio, sugiere que el período de la profecía más específico en el cual aparece el ministerio del Príncipe celestial y se mencionan las transgresiones hechas por e!

Esta podría ser una de las razones por las cuales el último imperio no figura representado por ningún animal, sino sólo por un "cuerno" o "poder" que procede de uno de los cuatro puntos cardinales, el norte (Dn 8:8-9).120 La descripción de un tercer animal para representar al cuarto imperio, hubiese tenido que ser más terrible (cf.Dn 7:7,19), y hubiera quebrado este propósito implícito de la visión, de atraer la mirada hacia el sistema levítico de perdón y purificación.121

Ambas clases de sacrificios, llevados a cabo con estos animales a lo largo del año, purificaban al pueblo y otorgaban el perdón, pero transmitían al mismo tiempo sus pecados al santuario. Esto es significativo, porque el largo período de esta visión concluye con la purificación final del santuario (Dn 8:14). En otras palabras, el período de acción de estos animales comprendería un tiempo en donde la gracia y el perdón permanecerían aún abiertos para todo el mundo.

Daniel ve al Príncipe celestial oficiando como sacerdote, pues está a cargo del *tamid,* "continuo" servicio (Dn 8:11). Entre las actividades sacerdotales, se encontraban aquellas que se efectuaban continuamente en el exterior (*tamid* exterior= Ex 29:38-43; Nm 28:1-8), y las que se efectuaban continuamente en el interior (*tamid* interior= Ex 27:20-21; 28:29-30,38; 30:7-8, etc), es decir, dentro del lugar santo del santuario. Los dos *tamid,* el exterior y el interior, estaban íntimamente relacionados, de tal forma que ninguno de los dos podía funcionar o estar completo sin el otro. Gracias al "continuo" ministerio exterior, el sacerdote podía interceder continuamente en el interior del santuario en favor de su pueblo.

En la visión de Daniel, esta actividad se lleva a cabo en el santuario del nuevo pacto, el celestial (Heb 8:1-6,13; 9:15,etc). Daniel comprendió esta dimensión celestial del santuario, pues vio que el ministro de este santuario era el príncipe celestial, el ángel del pacto. Por consiguiente, su santuario tenía que ser también el celestial. Allí también, gracias al valor permanente de la sangre que derramó sobre el altar exterior, el príncipe de los pastores puede interceder continuamente en el interior del santuario celestial (1 P 5:4; Heb 13:20; 9:12,13,23-26,etc). Por ei hecho de figurar en Dn 8, en su servicio permanente de intercesión, no se lo representa con las vestiduras típicas del Día de la Expiación como en la visión final (cf.Dn 12:6-10).

pueblo de Dios en apostasía, sería un período o época en donde no habría más un sacerdocio terrenal típico que lo representase.

120 El texto permite suponer que este poder viene del oeste, W.H.SHEA, 510, o del norte, pues la dirección que toma es "hacia el sur, y hacia el este, y hacia la gloria" (Dn 8:9). Si la traducción de los LXX que rinde "norte," en lugar de "gloria," fuese correcta, la única posibilidad que quedaría es el oeste como lugar de procedencia, G.F.HASEL, 393. No obstante, Dn 11:16 rinde de nuevo *hass^bí,* "gloria," y es más específico para describir la invasión romana. El papado también se dirigiría hacia el lugar en donde estaba el santuario (v.30-39). Esta última dirección es la que ocupa especial atención, pues corresponde al largo período de opresión del pueblo de Dios. Luego el enfoque es el del tiempo del fin, y allí se ve de nuevo su último intento de establecerse en la tierra de Palestina, que esta "entre los mares," más específicamente, sobre "el monte glorioso (§^{e}í>/) y santo" (Dn 11:45). Esta parte corresponde al período de resurrección de la bestia apocalíptica"(Ap 13). Daniel proyectó "el norte," el lugar tradicional típico de Babilonia, al poder que la historia confirmaría como siendo el de Roma. Así lo entendieron más tarde los apóstoles, y en particular Juan en el Apocalipsis.

121 Ya sea que el poder opositor se lo considere pagano, o religioso, una cosa es cierta, y es que el culto hebreo tenía provisión también para los paganos que se convirtiesen, y aceptasen la religión de Israel (Ex 12:48-49; Is 56:3-7; cf.Lv 19:33-34).

La obra del poder impostor y la transgresión cometida.

Esta obra de intercesión permanente del príncipe de los ejércitos, o príncipe del pueblo de Dios (Js 5:14-15; cf.Ex 7:4), es atacada por un poder representado por un cuerno pequeño, pero que se engrandece con su ataque al príncipe celestial. Su sistema de ataque es múltiple y consistente, bien organizado. En lugar de recibir su poder y honor de Dios, se hace grande a sí mismo *(tigeddai,* raíz *gada¡*= "grande"), extendiendo su poder primero hacia los otros puntos cardinales (Dn 8:9), y luego "sobre el ejército del cielo" (v.10). Esto podía hacerlo echando por tierra "parte del ejército y de las estrellas," y poniendo su pie sobre ellos.

Tanto en la antigua dispensación como en la nueva, el Israel de Dios se sentía transportado espiritualmente a la esfera celestial, y encontraba en esa morada su reposo. 122 En la época del Antiguo Testamento, esa conexión entre el cielo y la tierra estaba garantizada por ¡a mediación del santuario terrenal y sus servicios. Por esta razón, cuando el santuario israelita fue destruido, el profeta Jeremías exclamó con dolor: "¡Cómo oscureció el Señor en su furor a la hija de Sion! Derribó (raíz *huslak*= "arrojar," "echar por tierra") del cielo a la tierra la hermosura de Israel, y no se acordó del estrado de sus pies en el día de su furor" (Lm 2:1; cf.v.6-8). En la era apostólica, en cambio, la proyección celestial del pueblo de Dios está garantizada por el ministerio de Cristo en el santuario celestial (Ef 2:5-7,18-19; 3:10-12,15; Heb 10:19; 12:22-24,etc).

Según la interpretación historicista tradicional, como ya se vió, esta profecía se cumple en la era cristiana, y tiene una doble proyección. Un primer cumplimiento es atribuido a la Roma pagana, y otro segundo y más completo cumplimiento, a la Roma papal. Roma era el imperio que iba a suceder al de Grecia, según el esquema de las profecías de Daniel. De acuerdo a este enfoque, este nuevo poder que se engrandece a sí mismo buscaría quebrar la conexión espiritual de la iglesia con el santuario celestial, persiguiéndola y doblegándola bajo sus pies (cf.Ap 13:6-7; Dn 7:8,20,25). Esta es también la interpretación de Gabriel, pues en Dn 8:24 identifica al "ejército del cielo" (v.10) con "los fuertes y el pueblo de los santos."

Los que ven en este poder así representado, a la Roma de los Césares, consideran que esta profecía se cumplió inicialmente en la terrible persecución que los romanos desataron contra los judíos, destruyendo su templo, y contra los cristianos en los tres primeros siglos. La aplicación más directa y abarcante, sin embargo, se vería cumplida cuando apareciese el Anticristo de la Roma cristiana, y se asentase sobre la iglesia subyugándola bajo sus pies (cf.2 Ts 2:3-4). A la luz de su cumplimiento histórico, puede hoy leerse en estos oráculos de Daniel, la triste y horrenda historia de la persecución que el papado levantó

122 Véase cap 7, 368-373,377-382. W.WALKER, *Historia de la Iglesia Cristiana* (trad. A.F.Sosa. ed. La Aurora, Bs.As., 1957), 42: en los dos primeros siglos, "los cristianos se consideraban a sí mismos como un pueblo separado, una nueva raza, el verdadero Israel, cuya ciudadanía..." era la "Jerusalén celestial." "El concepto de la iglesia no era primordialmente el del conjunto de los cristianos en la tierra, sino el de una ciudadanía celestial que se extiende hasta la tierra y reúne en su abrazo a las comunidades cristianas diseminadas."

durante la Edad Media contra los "herejes," que tuvieron la osadía de poner la Biblia por encima de su autoridad.

A pesar de su extraordinario poderío, su dominio sobre el pueblo de Dios, "el ejército" (cf.Ex 7:4), no sería total. Sólo puede apoderarse de una "parte del ejército" (Dn 8:10), no de todo el pueblo de Dios. Esto permite ver ya, que el "continuo" ministerio del Príncipe celestial en el santuario del nuevo pacto permanece en vigencia, y no es interrumpido. Solo se quita su eficacia sobre "parte" de la iglesia, pero no sobre toda su iglesia. Por consiguiente, la purificación antitípica mencionada en Dn 8:14 tiene que ver especialmente con la vindicación celestial del santuario, y de todos los que se beneficiaron de su ministerio.

El afán de grandeza de este poder blasfemo lo hace más osado. Intenta hacerse más grande que Miguel, el Príncipe de la iglesia. Para ello necesita competir contra su "continuo" ministerio de intercesión celestial (v.11). Esto lo hace arrebatándole el *tamid* sacerdotal de la mayor cantidad de gente posible, con el propósito de hacerlo inefectivo. De esta forma, ei fundamento (*makón*) del santuario del Príncipe Miguel, sobre el cual se establece juicio y justicia en la tierra (Sl 89:14; 97:2), es menospreciado (*huslak).*

La conexión directa entre la iglesia con el santuario celestial, a través de la mediación del sumo sacerdote celestial, es quebrada y echada por tierra. Un poder impostor que se engrandece, en una dimensión espiritual, hasta las estrellas del cielo, al punto de usurpar el ministerio del Hijo del Hombre y el lugar en donde lo ejerce, exige de la iglesia con engaño el honor y el reconocimiento que deben darse únicamente a Dios y a su Príncipe (Dn 8:25; 11:32-39; 2 Ts 2:3-12). Esta es otra prueba de que el poder representado aquí es de naturaleza religiosa, razón por la cual estas descripciones encajan mejor en el sistema papal que en el sistema imperial de los Césares.

La naturaleza de la transgresión.

Esto es descripto más definidamente aun en el siguiente versículo (Dn 8:12). Literalmente, el texto puede rendirse así: "Y a causa de la transgresión *(bepesa'*= "en rebelión"), un ejército le fue dado sobre el continuo (ministerio sacerdotal *tamid)."* La palabra *saba',* "ejército," se usa para referirse a un ejército o al pueblo de Dios, pero también para señalar la orden de los levitas en el santuario (Nm 4:3,23,30; 8:24-25).123

Esto permite suponer que este poder recibe un sacerdocio que ejerce un ministerio impostor sobre un pueblo que logra poner bajo su dominio.124 Al mismo tiempo, puede verse que la rebelión o transgresión a la cual se hace alusión, es la del pueblo de Dios. Como resultado de la "apostasía" de "los violadores del pacto," muchos serían seducidos por este nuevo poder, y esto facilitaría el camino para la instauración del anticristo en medio de la iglesia (Dn

123 A.M.RODRIGUEZ, 531.
124 W.H.SHEA, "...Daniel 8," 516. Esta sugerencia tiene mayor fuerza cuando se considera que el cap 8 está basado sobre el sistema litúrgico del santuario, en donde la orden o ejército de los levitas desempeñaba sus funciones según el estilo antiguo.

11:30,32; 2 Ts 2:3,6-7; Ap 2:12-15,20-22,24).

Esta es justamente la interpretación que el ángel Gabriel mismo da a Daniel. Después de haber explicado la sucesión de los reinos de Persia y de Grecia, Gabriel pasa a describir este poder blasfemo que saldría de Roma, y lo introduce con la siguiente explicación. Cuando "las transgresiones" *(happose'im)* llegasen al colmo, los que las cometiesen cosecharían el fruto de su apostasía, y tendrían sobre ellos a "un rey altivo de rostro y entendido en enigmas" que los engañaría (Dn 8:23,25; 11:30,32,34; cf.2 Ts 2:4,9-12). "A causa de" la transgresión, pues, se le permitiría a este poder tener su propio pueblo u orden sacerdotal, mediante el cual podría ejercer su ministerio impostor. Mientras que el sistema falsificador sería establecido como resultado de una perversión creciente del cristianismo, el colmo de esta degradación sería la coronación del anticristo (Dn 8:23). Esta conclusión, sin embargo, no necesita ser excluyente. El contexto permite involucrar en la transgresión también al anticristo y a su sistema sacerdotal (cf.Dn 8:13).

Una vez en posesión de un pueblo y un sacerdocio que lo secundan, menospreciado el santuario y el trono de Dios, y usurpado el ministerio sacerdotal intercesor del Príncipe celestial, este poder falsificador se dedica a atacar "la *verdad'* (Dn 8:12). Según el texto paralelo del capítulo anterior, esto equivale a intentar aun "cambiar los tiempos y la ley" (Dn 7:25). Para ese entonces, este poder ya está bien establecido en sus dominios, razón por la cual puede hacer cuanto quiere y prosperar (Dn 8:12). Todo esto tiene, por supuesto, su límite. El engaño, la opresión y la mentira, lograrán a veces obtener cierto grado de éxito, pero la verdad finalmente triunfará, la persecución acabará, y el Príncipe, así como su pueblo y el trono de Dios en su santuario, serán vindicados (Dn 8:14,25; cf. Ap 15:3-4; 16:5-7; 19:1-8,etc).

No cabe duda, luego de este análisis, que el poder visto por Daniel en esta visión, es un poder religioso que establece su dominio sobre un pueblo apóstata, y que tiene su propio sistema sacerdotal. Al mismo tiempo, persigue al "pueblo que conoce a su Dios" (Dn 11:32), y ultraja o deshonra la verdad. El hecho de que el príncipe de los sacerdotes era llamado en el antiguo servicio levítico del santuario, *"sumo* sacerdote", literalmente, "el gran sacerdote" (*gadól*= Nm 35:25), y que el Príncipe celestial de la visión, que cumple con su "continuo" ministerio sacerdotal en el santuario celestial, es considerado también "el gran príncipe" *(gadóh* Dn 12:1), es significativo en este contexto. El engrandecimiento del poder usurpador mencionado contra el Príncipe del santuario celestial, que lo lleva a imponerse *sobre* un sacerdocio que le es dado, permite concluir que la identidad proyectada de esta manera, es también la de un Sumo Pontífice.

Cabe insistir de nuevo aquí, que la victoria del poder usurpador no es absoluta sobre el pueblo de Dios. Aunque su propósito es destruir "a los fuertes y al pueblo de los santos," y aunque logra destruir a muchos (Dn 8:24-25), hay siempre un remanente que escapa a sus pretensiones, y que jamás se doblega ante sus prerrogativas y ataques (Dn 7:22,27; 8:10= "parte"; 11:33-35; 12:1-3,10,12-13; cf.Ap 13:8; 12:13-17; 14:12; 17:14,etc). Esto muestra que su poder no es ilimitado, y que, pese a sus intentos, no puede quitar totalmente ei *tamid* que el Príncipe celestial cumple sobre el remanente. Hay siempre un grupo que

se beneficia de su intercesión.

La purificación o vindicación del santuario celestial.

El hecho de que existe una obra o ministerio celestial de intercesión "continua" realizada por Miguel, el Príncipe que aboga por el pueblo de Dios, y el hecho de que siempre permanece un remanente que escapa a la supremacía del "cuerno" y que logra subsistir, pese a sus éxitos en atacar al pueblo de Dios, prueba que la purificación o vindicación posterior (*§adiq*= Dn 8:14),125 es la conclusión de una liturgia celestial ininterrumpida.

Así como había un fam/ort 26 ininterrumpido en la liturgia israelita, que duraba todo el año, así también hay un *tamid* ininterrumpido en el santuario celestial, que se lleva a cabo a pesar de que en la tierra, un poder impostor se acapara de ese ministerio, y ejerce su autoridad sobre el pueblo de Dios. Así como había un día de purificación del santuario y de Israel, que concluía todo el ministerio del año, así también hay una purificación y vindicación del santuario celestial, que concluye el ministerio de intercesión "continuo" del Príncipe que está de parte del pueblo de Dios.127 Aun los dos animales simbólicos expuestos en "la visión" (v.13; cf.v.2), apuntan implícitamente hacia la purificación del santuario, pues eran los dos animales típicos cjue se usaban para resolver el problema del "pecado" *(ljatta t)* y la "culpa" (*'asam)* durante el año (Lv 5-6).

Esta obra de purificación y vindicación del santuario celestial está puesta en directo paralelismo con la obra de juicio basada en libros de la visión celestial precedente (Dn 7:9-10). El juicio se pronuncia en favor de ios santos del Altísimo (Dn 7:22), y los libera del poder opresor (Dn 12:1). Como resultado del juicio muchos resucitan, "unos para vida eterna, y otros para vergüenza y confusión perpetua" (Dn 12:1; cf.Jn 5:29; Mt 25:46). El poder opresor es también destruido (Dn 7:26; 8:25; 9:27; 11:45).

Esta última obra de destrucción formaba parte también del Día de la

[125] *La raíz §adaq,* de la cual viene *nisdaqe*n Dn 8:14, tiene una connotación semántica muy vasta. Cf.G.F.HASEL, 448-454. Comprende las ideas de purificar, vindicar, justificar, y "pertenece al lenguaje legal del Antiguo Testamento, y a sus procedimientos de jurisprudencia," *ibid,* 453. Las versiones de la LXX y de Teodoción, que son las más antiguas, entendieron su significado como: "será purificado" *(kazariszétai).* Sin embargo, la idea de justificar o vindicar cuadra perfectamente con lo que ocurría en el Día de la Expiación, en doñee el carácter de Dios era vindicado. Véase cap 3, 182-187, y el uso de *sadaq* en pasajes tan significativos como los de Is 58:8; Mq 7:9 en p.282-284. E.DE WHITE, *RH,* Sept 20, 1898. "Cristo haría entender a todos los eventos de Su segunda aparición. La escena del juicio tomará lugar en la presencia de todos los mundos; porque en este juicio el gobierno de Dios será vindicado, y Su ley será destacada como "santa, y justa, y buena." Entonces cada caso será decidido, y se determinará sentencia sotre todos. El pecado no aparecerá entonces atractivo, sino que será visto en toda su odiosa magnitud. Todos verán la relación en la cual están ante Dios y entre sí. Véase *SDABC,* VII, 986.

126 Las traducciones: "el continuo sacrificio," se basan en un uso judío de la expresión muy posterior, correspondiente a 9 ó 10 siglos más tarde de la época de Daniel. Aún en los escritos de Qumrán, que se fechan poco antes de la época de Cristo, su uso no significó "continuo sacrificio," sino que siguió el uso que venía ya del Antiguo Testamento, "continuo," "ininterrumpida continuidad," G.F.HASEL, 421-425.

127 Es sorprendente que esta conexión tan obvia con el ritual hebreo, entre el *tamid* y la purificación posterior, haya sido ignorada por los intérpretes modernos. Esto se debe a que los incidentes judíos posteriores con los seléucidas, desviaron la atención sobre el verdadero sentido de la visión de Daniel. A.M.RODRIGUEZ, 537, parece ser el primero en destacar en forma definida esta conexión.

Expiación, aunque no de la purificación del santuario, por cuanto Dios, en la figura de su santuario, no había asumido las faltas inconfesas de los rebeldes durante el año. Sus nombres, por consiguiente, tampoco figuran en el "libro de la vida" (Ap 13:8; cf.Dn 12:1). Dios no se comprometió con ellos para salvación; por lo tanto, sólo la pena capital eterna puede vindicar su justicia (cf.Is 5:13-16).

Las fechas proféticas.

A diferencia de la mayoría de los otros profetas que predijeron la destrucción y reconstrucción del santuario, Daniel recibe además, un cuadro cronológico de los eventos vistos en visión, con fechas precisas que marcan el comienzo y el fin de los sucesos anunciados. Estos cuadros cronológicos, descifrados correctamente, habilitarían al pueblo sobre el cual vela Miguel, a "leer las señales de los tiempos" (cf.Mt 16:3; Le 12:56). 128

La pregunta planteada en Dn 8:13, vincula las profecías de todas las visiones, 129 y da un panorama completo de todos los cuadros cronológicos que llegan hasta el tiempo del fin. 130 La larga visión está llegando a su fin, y la escena cambia repentinamente. Aparecen dos seres angélicos, y uno de ellos pregunta al otro, "hasta cuándo" iba a extenderse "la visión" (*hasón*; cf.v.2).131 La respuesta sencilla fue, hasta que llegase el momento de purificar el santuario, al cabo de 2300 días (Dn 8:14). Daniel se pregunta acerca de la visión *(haión)* y de su significado (v.15), y el ángel Gabriel viene a explicársela (v.16-17).

Aunque el énfasis está puesto en el fin del largo período de 2300 días (v.16= *mare'eh* parte auditiva de la visión; v.17,19), Gabriel responde también a la inquietud de Daniel por comprender el significado de lo que vio durante el período mencionado. El punto de partida de la visión es el imperio persa (Dn 8:20; cf.v.1-3), y el punto de llegada la "purificación del santuario" en el "tiempo del fin" (Dn 8:14,17,19; cf.v.26).

Este hecho en sí, es ya un argumento suficientemente sólido e irrefutable para no interpretar los 2300 días en forma literal, como días, sino en forma simbólica, como años.132 Los griegos son mencionados directamente (v.21-22), y entre un imperio y el otro se dio un período mucho mayor que 2300 días

128 S.TERRIEN, 408, n.57, aunque admite que no es fácil, encuentra finalmente una diferencia general entre la "escatología profética" y la "escatología apocalíptica." En su opinión, los profetas y los autores apocalípticos recibieron visiones, y esperaron una nueva tierra. La diferencia entre ellos se dio en su "actitud respecto al tiempo cronológico" indicado. Los profetas no ofrecieron un calendario de eventos hasta el fin, mientras que los escritores apocalípticos dieron una revelación que, "propiamente descifrada, los habilitaría a 'leer las señales de los tiempos.'"

129 W.H.SHEA, "Le principe jour-année," en *Prophétie et eschatologie* (Conférences bibliques División Eurafricaine, Séminaire Adventiste du Saléve, 1982), 329.

130 por un cuadro gráfico del cumplimiento de todas las profecías cifradas, con explicaciones adicionales y referencias bibliográficas, véase *excursus* 5.

131 Los críticos modernos se sorprenden de nuevo en este versículo, porque "hay artículos justo donde no se los espera, y faltan justo donde tendrían que estar," cf. F.DU MESGNIL, 122. Ni la LXX une la palabra "visión" con "continuo." Usa un *kai*copulativo, *ibid.* La traducción correcta es: "¿hasta cuándo (será) la visión, el continuo (ministerio)...?," y no ¿hasta cuándo durará la visión del continuo sacrificio...?, pues no hay relación genitiva.

132 Ya Isaac Newton vio en el S.XVIII que el período de 2300 días correspondía al período de toda la "visión," cf.W.WHITLA, *Sir Isaac Newton's Daniel and Apocalypse* (John Murray, London, 1922), 216-220.

literales. Además, la visión va más allá de los imperios persa y griego (v.23). Incluye la instauración del poder impostor que, según se indica, permanecerá hasta la venida del Hijo del Hombre y la purificación final del santuario celestial, época en la cual será destruido (Dn 8:25-26; cf.7:13-14,26-27).

Aunque no se le indica al profeta en forma inmediata, el tiempo de cada detalle de la visión, su especificación aparece claramente en otros pasajes de su mismo libro, lo que muestra que sus visiones deben ser vistas como una unidad."[1]33

- El apoderamiento del continuo (*tamid)* ministerio del príncipe celestial, por el poder impostor....................1290 días: Dn 12:11.
- La transgresión *(pesa) o* abominación (*siqqüs)* horrorosa *(s&mem)*..1290 días: Dn 12:11.
- La visión...2300 días: Dn 8:14.
- El ejército o pueblo de Dios perseguido............3,1/2 tiempos: Dn 7:25; 12:7= 1260 días.

Toda tentativa de encontrar una aplicación de estas profecías fechadas en relación con la invasión y profanación del templo por el gobernador Seléucida, Antíoco Epífanes, ha terminado en el fracaso."¡34 Ninguna fecha indicada, ningún período de tiempo anunciado, coincide con los datos históricos precisos que se tienen en relación con ese evento. Esto ha llevado a algunos autores modernos a pensar que el autor del libro habría escrito esta sección poco antes de la victoria de los príncipes macabeos, y que por consiguiente, difícilmente podía saber la fecha del triunfo, razón por la cual su cálculo habría sido simplemente estimativo. 135

Pero esta solución no sólo resulta ingenua, sino también en abierta negación al propósito del libro y de las profecías. Su blanco es "el tiempo del fin," el juicio final, la resurrección de los santos y el castigo de los apóstatas y rebeldes.136 ¿Porqué entonces, proyectar las visiones de Daniel al período macabeo, y a su lucha por ia independencia del ejército invasor?

El hecho de que las historias de los capítulos 5 y 6 fueron posteriores a las visiones de los capítulos 7 y 8 (cf.Dn 7:1; 8:1), muestra que la organización del libro tuvo el propósito de considerar la sección profética por excelencia de las visiones de Daniel (7-12) como una unidad. En otras palabras, para reconocer el período de predominio del anticristo sería necesario tener en cuenta todas las

133 Véase p.319.

134 Este es un reconocimiento cada vez mayor entre los autores modernos. Véase G.F.HASEL, 430-433. La expresión, "tardes y mañanas," jamás fue usada para dividir el día en dos, ni para referirse al "continuo" sacrificio que se realizaba cada "mañana y tarde." Es una expresión que en la Biblia se usa para referirse al día (Gn 1), y así lo entendieron los Setenta, pues tradujeron: "Hasta tardes y mañanas, 2300 días."

135 Véase n.70.

136 Dn 2:28; 7:25 y 12:7-9; 8:17,19; 11:40-12:4. Véase A.U\COCQUE, 183. J.B.BALDWIN, *Daniel. An Introduction and Commentary* (Leicester, 1978), 13, dice que "en lenguaje técnico, el libro es ...escatológico," y "extiende el curso de la historia a su conclusión." Apunta, como Gn 12:3, a "la consumación del propósito de Dios para el mundo que El creó," *ibid,* 14.

especificaciones dadas en ei libro acerca de este período, y no sólo un aspecto que en algunos sentidos, como por ejemplo el de su usurpación espiritual del continuo ministerio del príncipe celestial, podría en la práctica haberse estado efectuando ya antes en algunos sectores del cristianismo. 137 La profecía indicaba un crecimiento gradual y paulatino de este poder, que en determinado momento iba a encontrar su cauce más pleno y abarcante (Dn 7:8,20; 8:9-11). Esta característica usurpadora y falsificadora sería especiaimente relevante cuando se eliminasen los tres cuernos arríanos que se opusieron a su poder (cf.Dn 7:8), y se decretase formalmente su autoridad y predominio. 138

La primera parte del largo período que abarcaba la visión, fue "cortada" de los 2300 días, y "determinada" para los judíos (Dn 9:24-27).139 Allí se determinaba lo que iba a ocurrir con la nación judía hasta la primera venida de Cristo. El Mesías prometido se presentó conforme a lo predicho (Dn 9:25-26), pero fue rechazado por el pueblo de la promesa. Al morir en sacrificio expiatorio, el templo de Jerusalén perdió toda validez ante el cielo (cf.Mt 27:51), y el príncipe y sacerdote celestial comenzó su obra de intercesión permanente en el santuario celestial (Heb 7:25,etc).

Tanto en los evangelios como en el resto del Nuevo Testamento, se consideraron algunas de las profecías de Daniel aplicables a su época, y otras para el futuro. Ningún texto del Nuevo Testamento aplica estas profecías al pasado macabeo. "Dios envió a su Hijo" para que cumpliese una misión definida, y dentro de un programa de tiempo pre-establecido (Mr 1:15; Gl 4:4). Esto estaba predicho en Dn 9:25-26, en donde se anunciaba al "príncipe que vendrá." Según la misión indicada, este Príncipe celestial debía "confirmar" el pacto con muchos durante una semana (v.27).

Así como Moisés estableció el pacto de Dios con su pueblo desde el monte Sinaí, así también el Mesías Príncipe confirmaría el pacto de Dios con su pueblo desde el monte de las Bienaventuranzas (Mt 5-7).140 Lejos de abolir los mandamientos del pacto antiguo, Jesús los confirmó y los amplificó, dándoles algunos alcances espirituales más definidos. A la mitad de la semana murió, y con su muerte quitó toda validez al sistema de sacrificios.

Con la lapidación de Esteban, al concluir la semana profética, se puso fin a la visión y al *"profeta"* (sentido colectivo o corporativo). 141 En la misma corriente de los profetas del pasado, Esteban se presentó como un mensajero del tribunal

137 Muchas herejías se habían levantado durante los siglos que precedieron al levantamiento del obispo de Roma, que socavaban de una u otra manera el ministerio de Jesús en el cielo. Véase cap 7, 339. Los principios de apostasía que iban a culminar con la coronación del anticristo en la iglesia, ya estaban ejerciendo su influencia en el primer siglo (2 Ts 2:3-7; Hech 20:29-30). Pero la abominación que se levantó cuando el papado fue establecido por sobre toda la cristiandad, como la autoridad política y espiritual suprema, no tiene parangón. El término "abominación" revela una clase de idolatría extrema que sobrepasa a las idolatrías comunes que las precedieron.

138 Véase *excursus* 5, 335.

139 La raíz *hatak,* "cortar," ha sido traducida también "determinar," "decretar," debido al uso mishnaico que tuvo un milenio más tarde (S.VI DC). Pero un estudio del término a la luz de la arqueología muestra que debe ser traducido "cortar," y sólo en un alcance secundario puede inferirse también la ¡dea de determinar o decretar. W.H.SHEA, "Unity of Daniel," en *Symposium on Daniel*, 229.

140 W.H.SHEA, "The Prophecy of Daniel 9:24-27," en F.B.Holbrook, ed., *70 Weeks, Leviticus,* N^f^re *of Pro^he<g (Rev\ew* and Herald Publishing Association, Washington D.C., 1986), 95-96.

celestial, y fue el último en dirigirse al pueblo judío como pueblo escogido especialmente por Dios. Con su muerte silenciaron la voz profética, la cual de ahora en adelante se dirigiría a la iglesia (Hech 9).

Esta visión fue interpretada durante todo el período cristiano hasta hoy, en una perspectiva de semanas de años que se cumplieron con el ministerio, muerte y resurrección de Jesús, el príncipe que iba a venir.142 Allí se describe la inauguración del nuevo pacto, y del santuario celestial (Dn 9:24; cf.Heb 9:15). Intérpretes cristianos, tanto católicos como protestantes, ven aún hoy en esta profecía de Dn 9, un evento cumplido en Jesús.143 pero las otras profecías fechadas, nunca fueron bien explicadas, debido en parte a que nunca fueron objeto de un estudio suficientemente serio.144

Sin embargo, Pablo habló dei anticristo que se asentaría sobre la iglesia, basado en el contenido de estas profecías (cf.2 Ts 2:3-12), y Juan dio más detalles de la época en que debía venir. Pero la determinación histórica misma de su contenido, basada en el principio "día por año," tan claro y corriente en la Biblia (cf.Ez 4:6), y en el mismo libro de Daniel,145 no podría ser apreciada en su verdadera magnitud hasta que llegase su cumplimiento, y pudiese determinarse el punto de partida y el punto de llegada. Por esta razón se indicó a Daniel que cierre sus palabras, y selle el contenido hasta el "tiempo del fin," fecha en que su análisis retrospectivo sería mejor apreciado, y confirmado por los eventos ocurridos (Dn 12:4,6-10). Jesús enunció este principio también, cuando dijo: "os lo he dicho antes que suceda, para que cuando suceda, creáis" (Jn 14:29; 13:19).

La profecía de los 1260 días proféticos o años, es todavía anunciada para el futuro por Juan en el Apocalipsis 146 (Ap 11:2-3; 12:6,14; 13:5). Según Daniel, su conclusión marcaría el comienzo del período de tiempo denominado: "tiempo del fin" (Dn 7:25; 12:7-9). Aunque ya en el segundo siglo de la era cristiana, los judíos conocían el principio día por año,147 recién se interesaron en la profecía de nuevo a partir del S.VIII y IX, época en que dieron de nuevo a la profecía de los 2300 días tal valor. Los cristianos, en cambio, más influenciados por la interpretación de Josefo que los judíos, recién a partir del S.XII aplicarán a la profecía de los 1260 días y de los 2300 días, el mismo valor profético que a la de las 70 semanas: día por año.148 Ambas aplicaciones, como también las 70 semanas en el Nuevo Testamento, fueron hechas y anunciadas por los estudiosos de las profecías, antes de expirar el plazo previsto.149

142 véase G.F.HASEL, "Interpretations of the chronology of the seventy weeks," en *70 Weeks, Leviticus...,* 47-48.

143 *Ibid.*

144 Véase la primera sección del cap 8.

145 Dn 1:5,18; 4:25,34; 2:28,44; 8:26; 10:14; 12:13; 7:9-13= "Anciano de días." Por un estudio detenido del uso de este principio en la Biblia, véase W.H.SHEA, *SelectedStudies...,* 56-137.

146 G.K.BEALE, 232-234. Este autor considera además, que Dn 8:10ss tiene en mente el mismo poder y período de Dn 7, y Dn 12:4,9,13. "Juan identificó la figura blasfema de Dn 7 con la de Daniel 8," *ibid,* 234.

147 Cf.F.DU MESGNIL, 21.

148 *ibid,* 20-26. Wiclef, uno de los precursores de la Reforma en el S.XIV, creyó que el papado quitó el *tamid,* y puso la abominación espantosa.

149 Véase L.FROOM, *The Prophetic Faith of our Fathers* (Review and Herald, Washington D.C., 1948), II, 741-746, con respecto a la profecía de los 1260 días. Más de cien años antes de expirar su cumplimiento, Drue Cressener (1689) predijo la fecha de la caída del papado, basándose en un

En todos los casos, la profecía numérica misma y la aplicación hecha con antelación, se cumplió. Su más plena comprensión, sin embargo, requirió mayor tiempo, en la medida en que el conjunto de predicciones bíblicas fue siendo mejor comprendido y visto en su totalidad.[1]50

Según esta interpretación historicista, la única que es capaz de exponer un cuadro coherente de interpretación de todas las profecías cifradas, el período de descuento comenzó al disponerse o establecerse el santuario celestial en una sesión de juicio, destinada a vindicar la justicia de Dios y de su pueblo a través de todas las edades, y a darles la recompensa final de la resurrección y de la vida eterna. Esta es la última fase del ministerio celestial del "gran príncipe que está de parte de los hijos" del pueblo de Dios (Dn 12:1).

Daniel queda consternado más de una vez al contemplar el largo período de gran tribulación de 1260 años en que se implanta oficialmente la abominación o idolatría espantosa del papado. Ve cómo pira establecer semejante abominación, se quita el "continuo" servicio sacerdotal del principe celestial (Dn 12: 11). 151 pero entonces escucha una palabra positiva que lo llena de gozo. *"Bienaventurado* (feliz) el que espere...," es decir, el que tenga paciencia a pesar de la terrible persecución y apostasía manifestadas durante tanto tiempo, "y *llegue* a mil trescientos treinta y cinco días" (Dn 12:12). Muchos iban a morir condenados por los tribunales que responderían a los designios del poder impostor de la visión de Daniel. Pero entonces tendría lugar el tribunal celestial.[1]52 Ese tribunal los reconocería como justos, y los jueces de los tribunales humanos que los sentenciasen a muerte, serían condenados. "Bienaventurados," "felices" debían ser los que llegasen a esa época, y presenciasen el cumplimiento de tales profecías.

En el Apocalipsis, Juan llorará mucho, porque no veía a nadie capaz de abrir el libro de la herencia que vindica a los mártires de Jesús delante del universo (Ap 5:3-4; 6:9-11). Esto no quiere decir que Juan no sabe que Jesús ya venció. Intencional y momentáneamente se oculta de la vista del profeta la visión del Hijo de Dios, con ei propósito de hacer resaltar luego el valor de su victoria. Entonces aparece el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, que con su victoria ganó el derecho a abrirlo, y comparece delante del trono de Dios en el lugar santísimo (Ap 5:5). Más tarde, Juan describirá al remanente que vivirá en ese período de juicio y vindicación celestial, y destacará también su paciencia (Ap 14:12; cf.7). Desde ese momento en adelante, los que mueren en el Señor son *"bienaventurados,"* "felices" (Ap 14:13), porque ei que tiene la llave de David que conduce a su pueblo hacia el juicio final, ha abierto la puerta de la vindicación de los santos, y nadie puede cerrarla (cf.Ap 3:7; 4:1).

principio exegético correcto; ct.*ibid,* II, 595. Otros como G.Bell (1776) y J.Priestly (1733-1804), predijeron la caída poco antes que expirara el plazo; cf.*ibid,* 741-746. Véase *excursus* 5.

150 Véase la primera sección del cap 8.

151 Dn 12:11 dice así: "Y desde el tiempo que sea quitado el continuo sacrificio y puesta la abominación desoladora, habrá mil doscientos noventa días."

152 Tanto la profecía de los 2300 días como la de los 1335 días, llegan al mismo año de 1844: la purificación del santuario celestial. Cierta confusión puede levantarse si no se tiene en cuenta la manera diferente de computar el año en la época del profeta y la nuestra, que usa como referencia el calendario gregoriano. Por detalles, véase referencias bibliográficas en *excursus 5,* 335,n.2.

Conclusión

Los ritos del Día de la Expiación y sus mensajes dejaron huellas muy profundas en la poesía y en las visiones y amonestaciones de los profetas. Estas huellas no se extinguieron en la tradición judía posterior, sino que continuaron ejerciendo cierto poder sobre la conciencia de los israelitas, aún durante la era cristiana. Este día era un día de juicio, en donde se vindicaba el carácter de Dios y el de su pueblo que había sido perdonado durante el año.

Aunque Moisés y Salomón construyeron el santuario terrenal en armonía con la maqueta que Dios les dio del santuario celestial, la tendencia del pueblo a lo largo de su historia fue de olvidar el carácter trascendente de la presencia de Dios en su medio. La destrucción posterior del templo y el cautiverio, fueron el medio divino utilizado para que el remanente abriese sus ojos a una dimensión más universal y celestial de la gracia y ei poder de Dios. Debieron aprender así, a depender más del santuario celestial que de sus sombras y figuras terrenales.

Mientras que los griegos tendieron a separar y a alejar las realidades celestiales del mundo sensible, en la mente hebrea esas dos esferas estaban muy cercas la una de la otra. Los pecados figuran llegando y acumulándose en el cielo, exigiendo de Dios su pronta intervención. Dios también se digna descender para considerar la actitud de los hombres, y darles el pago que merecen. Aunque a veces parece dormir o esconderse, sin responder ni reaccionar desde su templo celestial, los hechos humanos no son olvidados, ni quedan sin retribución. Estas expresiones antropomórficas poseían como trasfondo, realidades concretas y materiales en los cielos. El juicio celestial es objetivo. Se basa en libros y archivos que permiten pesar seriamente la conducta humana, y que certifican fielmente lo que los hombres hicieron sobre la tierra.

Muchas descripciones del juicio divino tienen en el Antiguo Testamento, un carácter presente e histórico. Esto se debe a que se creía que en su aspecto local y presente, los ritos simbólicos del Día de la Expiación se cumplían simultáneamente en la contraparte celestial. En un sistema de gobierno teocrático y típico de las realidades futuras más universales y finales, la divinidad no necesitaba esperar siempre hasta el día señalado por la liturgia hebrea para establecer su juicio.

Con el regreso de los cautivos y la reconstrucción del templo, sin embargo, la mirada de los israelitas fue dirigida más definidamente hacia el futuro, especialmente hacia una intervención última de Dios en la historia, para vindicar a su pueblo y condenar a las naciones opresoras. Esto se debió en gran medida al hecho de que el arca no fue encontrada, la Gloria de Dios no descendió sobre ei nuevo templo como sobre el primero, conforme al anuncio que los profetas hicieron de su venida.

Estas promesas y las visiones que las acompañaron, se cumplieron inicialmente con el descenso de la Gloria que fue velada por la humanidad en la persona de Jesús. A diferencia del templo de Salomón, en cambio, la venida de Dios a su templo no fue reconocida, ni despertó admiración ni reverencia. Su venida inquisitiva a su templo en Jerusalén, como en la primera visión de

23-24:2). El nuevo templo a inaugurarse fue, por consiguiente, únicamente er celestial. Las sombras terrenales no permanecerían más para señalar una obra antitípica celestial simultánea. Los discípulos de Cristo debían mirar ahora "a cara descubierta" esas realidades, sirviéndose del pasado sólo como lección objetiva de su cumplimiento celestial.

La venida de Dios a su templo, según las dos visiones de Ezequiel, pueden entenderse plenamente cuando se tiene un correcto entendimiento del significado y de los propósitos del Día de la Expiación. Mientras que en su primera venida, Ezequiel vio a Dios que venía para juzgar a su pueblo en Jerusalén, en su segunda visión lo vio venir a un nuevo templo, para morar eternamente en medio de Israel. Esta segunda venida no sería para juicio, sino más bien como resultado del juicio que esta vez Dios haría sobre su pueblo en Babilonia. Este juicio tendría lugar al mismo tiempo que se extendería el llamado a salir de Babilonia para regresar al hogar, y al mismo tiempo que se construiría el templo y la ciudad. La visión del nuevo templo fue dada en un Día de la Expiación, con el propósito de que los cautivos en Babilonia comprendiesen el significado del templo y de sus servicios, y tuviesen en cuenta el juicio de separación que iba a ocurrir pronto, entre los que regresasen del cautiverio, y los que se quedasen renunciando para siempre a los privilegios del pacto.

Este último contexto reaparece también en las visiones de Zacarías, cuyo motivo primordial está tomado de! Día de la Expiación. El resultado del juicio celestial es entonces la coronación del "Renuevo," cuyo ministerio reunía en su persona lo que la casa de David y de Aarón prefiguraban. También se condena a los transgresores, se erradican los pecados del pueblo, enviándolos a la tierra del poder que los había sujetado en esclavitud, la que a su vez tipificaba al dominio de Satanás, y se destruye a ios reinos opresores, dejándoles sus tierras desoladas.

Todas estas visiones del juicio celestial se dan sin la mediación de ritos típicos, puesto que la reconstrucción del santuario no había concluido aún. Sin embargo, el motivo está tomado de la liturgia hebrea, y aplicado a la esfera divina. La inauguración del santuario se da como resultado de un juicio celestial previo, equivalente al que se cumplía mediante los ritos que efectuaba el sumo sacerdote en el antiguo Israel, al concluir los servicios del año. Como conclusión de este ritual, se reconsagraba el altar exterior, y así se inauguraba un nuevo año de servicios.

No fue sino a Daniel a quien Dios reveló las dimensiones cronológicas y temporales últimas a las que todas estas visiones señalaban de una u otra manera. Mientras que los otros profetas proyectaron el juicio final, usando como trasfondo las realidades de entonces, Daniel describió en forma directa el juicio celestial antitípico del Día de la Expiación, que tendría lugar en "el tiempo del fin." Aunque sus visiones partieron de los acontecimientos políticos de sus días, y dieron una sucesión cronológica de ios eventos políticos y religiosos sobresalientes de la humanidad hasta el establecimiento eterno del reino de Dios sobre el mundo, todas sus visiones tuvieron como realidad subyacente el juicio final, y

lo que había de acontecer "en los días postreros" (cf.Dn 2:28). Por esta razón, tanto las ropas del príncipe celestial, como su obra en favor de su pueblo, apuntaban a esa realidad última que los cuadros levíticos representaban anualmente en la conclusión de su calendario litúrgico.217 vio cómo la comprensión de estas verdades del santuario serían arrojadas por el suelo, y arrebatadas de la iglesia por el anticristo, hasta que llegase "el tiempo del fin," y se cumpliesen sus símbolos en la realidad celestial. Entonces estas verdades saldrían a la luz y serían plenamente comprendidas (Dn 12:4-10).

[217] Aun la serie de eventos que atañerían a los judíos hasta la venida del Mesías y la inauguración del nuevo templo (Dn 9), estaba destinada a dar sentido a las realidades del juicio final antitípico que el Hijo del Hombre efectuaría al concluir su ministerio celestial. El tiempo de oportunidad concedido entonces a la nación judía como entidad étnica escogida por Dios, serviría de ilustración a la nueva dispensación, en relación con el tiempo de oportunidad que se otorgaba entonces a la iglesia para arreglar sus cuentas con la administración divina. Ambos períodos concluyen con una obra de juicio.

EXCURSUS5

EL CUMPLIMIENTO HISTORICO DE LOS PERIODOS PROFETICOS DE DANIEL Y APOCALIPSIS.
(principio de escala variable)

Introducción.

Las 4 generaciones de alrededor de 100 años cada una, en que los descendientes de Abraham serían oprimidos en Egipto (Gn 15:13,16; Hech 7:6; 430 años: Ex 12:40; Gl 3:17).

- Esta opresión no tuvo siempre la misma intensidad. La opresión es tomada como referencia de este período, porque es lo que más se destacó de ia estada de Israel en Egipto. Se toma mediante una figura de sinécdoque muy común en la Biblia, la parte sobresaliente para referirse al todo. Véase por ejemplo Nm 14:33-34, en donde se mencionan 40 años de peregrinaje por el desierto, en vez de los 38 que les quedaban.

Profecía de los 70 años de cautividad babilónica (Jr 25:11; 29:10; 2 Cr 36:21; Zc 1:12; Dn 9:2; cf.Is 23:15-18; Esd3:7).

a) 605 - 536: primera deportación (Jr 25:1; Dn 1:1) // período de
primer regreso (Esd 1:1; 2 Cr 36:22) // cautividad.

- Algunas veces, los israelitas computabilizaban el año desde su comienzo, y no necesariamente desde su cumplimiento, lo que se conoce como sistema de cómputo inclusivo. Otros ejemplos de esto pueden apreciarse comparando los cómputos ofrecidos en 2 R 18:9-10 y en Lv 25:8-10.

b) 586 - 516: destrucción del templo (2 R 25:8-9; cf. 2 Cr 36:17-21).
reconstrucción completada (Esd 6:15; cf.Zc 1:12).

- Según esta segunda dimensión, mientras el templo estuviese en ruinas, la tierra estaría desolada, en reposo. El propósito de la liberación decretada por Ciro en el 538/7, y de la llegada de los primeros cautivos en el 536, fue justamente el de ordenar la edificación de la casa en Jerusalén (2 Cr 36:22-23).
- Estos eventos dependían de un decreto, pero fueron cumplidos una vez que el decreto fue ejecutado: la llegada de los cautivos a Jerusalén primero, la reconstrucción del templo después.i

Los 1260 días, 1290 días; 1335 días, 2300 días.

Profecía de los 1260-1290 días-años (Dn 7:25; 12:7,11; Ap 11:2-3; 12:6,14; 13:5).

[1] No hay que olvidar que en la primera aplicación de los 70 años, referida especialmente a la deportación, el período de cautividad comienza desde que son tomados en Jerusalén Su conclusión, por consiguiente, había de esperársela para cuando llegasen de regreso

a) Decreto del 503 DC.
Sínodo romano acordó al obispo de Roma el título de Vicario de Cristo.

a) Ejecución militar del 508 DC.
El primero de los cuernos arríanos que se oponían al papado es desarraigado cuando los francos vencieron a los Visigodos (Dn 7:8).

b) Decreto del 533 DC.
Justiniano reconoce al obispo de Roma como "cabeza de todas las iglesias."

b) Ejecución militar del 538 DC.
El sitio del obispo de Roma es levantado cuando Justiniano venció a los Ostrogodos (el tercer cuerno).

c) Decreto del 1793 DC.
Convención Nacional Francesa el 6 de Noviembre, descristianizó a Francia. Golpe final francés de apoyo al papa.

c) Ejecución militar del 1798 DC.
Papa depuesto, hecho prisionero, y desterrado por el ejército francés. Herida mortal contra el papado (Ap **13:3).**

d) **Observaciones interesantes.**

A

a') Clodoveo de los francos, fue el primero en enviar una corona para ser puesta sobre la cabeza del papa (508 DC).

b') Haller, el general del ejército francés, quitó 1290 años más tarde el anillo de Pedro del dedo del papa, declarando que su dominio político llegaba a su fin.

B

a') La ciudad de París fue fundada por Clodoveo en el 508 DC.

b') La misma ciudad decretó la abolición del papado al finalizar los 1290 años. En las deposiciones anteriores de algunos papas, no hubo la intención de derogar el papado, sino de reformarlo y de limitar sus abusos.2

Profecías de ios 1335 días y 2300 tardes y mañanas (Dn 12:12; 8:14).

a) 508 - 1843/1844: "Bienaventurados..." (Dn 12:12; Ap 14:13; cf.Ap 10:10).

b) 457 AC. - 1844 DC.: Decreto de reconstrucción de Jerusalén (cf.Dn 9:25; Esd 6:14; 7:7-8) - purificación o vindicación del santuario celestial (cf.Heb 9:23).3

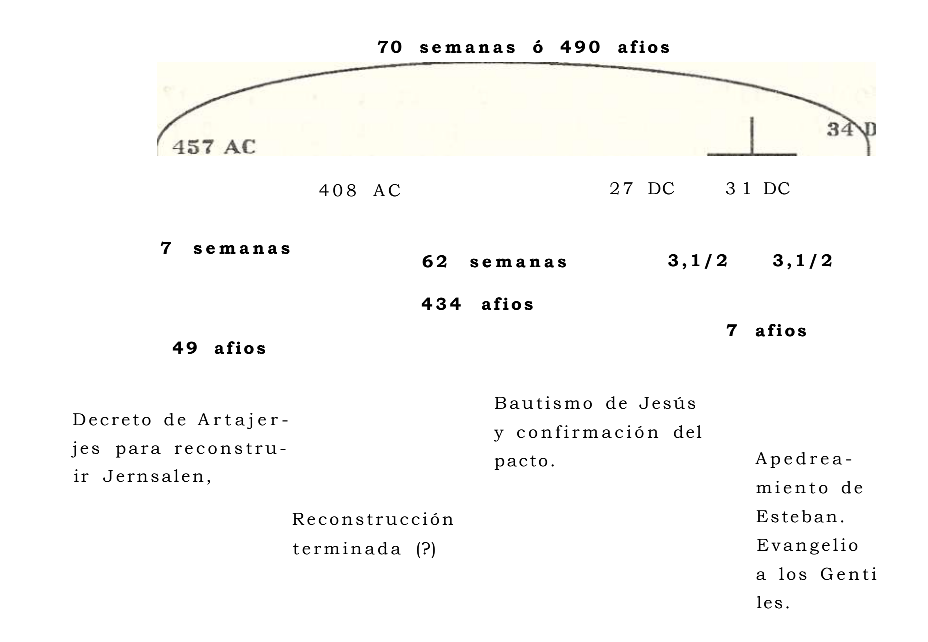
- La sexta trompeta del Apocalipsis tiene también un período fechado que desemboca en la época del juicio celestial: 1453 - 1844.4

2 Estos datos históricos y su discusión en relación con lo indicado en las diferentes veces en que se mencionan sus períodos en la Biblia, así como referencias bibliográficas acerca de su valor por historiadores modernos, aparecen en C.M.MAXWELL, *An Exegetical and Historical Examination of the Beginning and Ending of the the 1260 Days of Prophecy with special attention given to A.D. 538 and 1798 as initial and terminal dates* (Theses of Master of Arts, Faculty of the Seventh-day Adventist Theological Seminary, Washington, D.C., 1951; D.A.AUGSBURGER, *The Beginning of the 1260 davs of prophecy* (Washington, 1952); W.H.SHEA, *Daniel and the Judgement* (Washington, 1980).

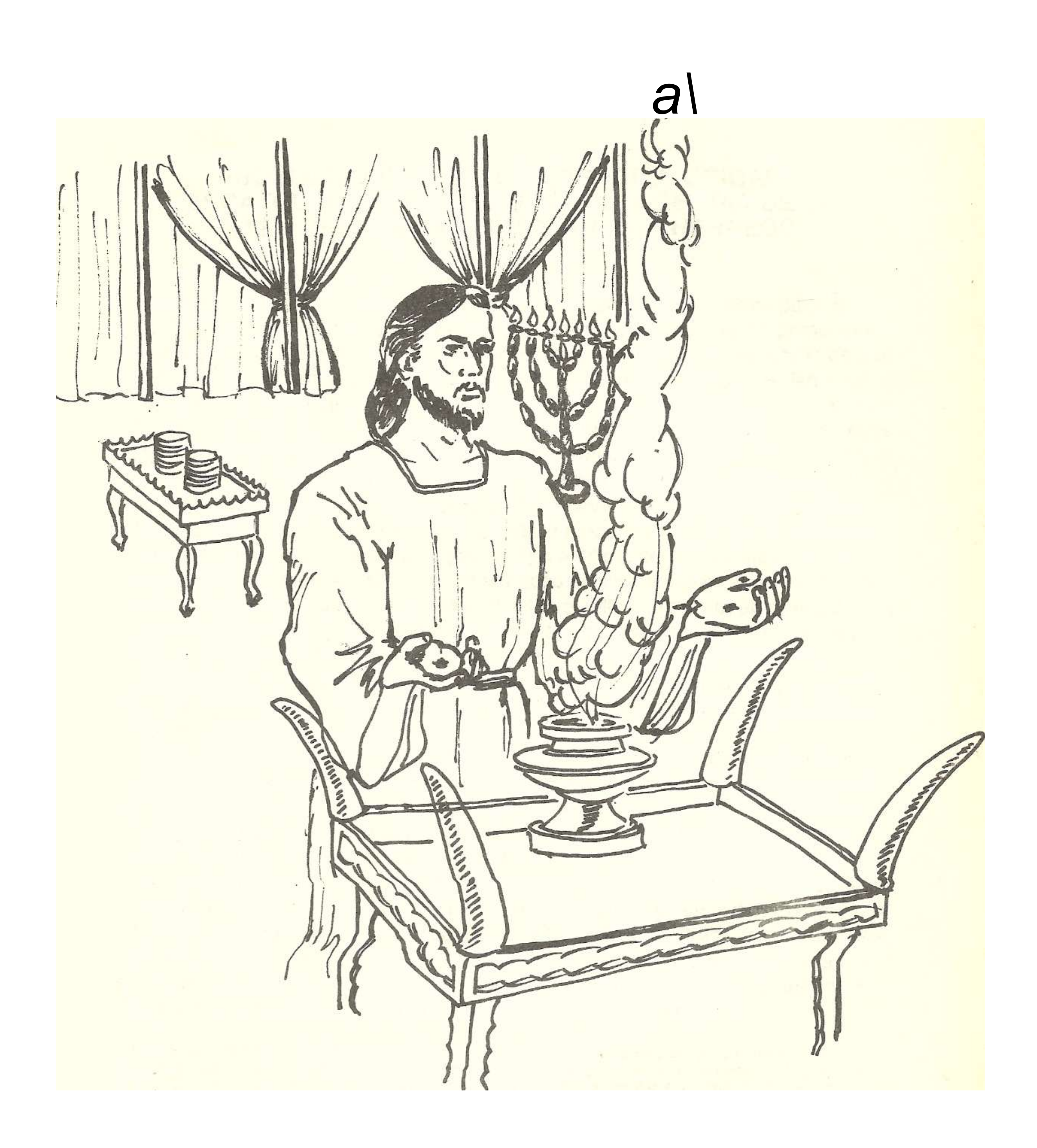
3 Por los detalles exegéticos e históricos de este decreto y de la fecha indicada, véanse los volúmenes preparados por el Biblical Research Institute citados en cap 6, n.74.

4 Véase cap 8, 508-509.

Las 70 semanas de años (Dn 9:24-27).



a\



CAPITULO VII

PROYECCIONES TEOLOGICAS, TIPOLOGICAS Y ESCATOLOGICAS DEL SANTUARIO Y DEL DIA DE LA EXPIACION EN LA EPISTOLA A LOS HEBREOS

La vida del templo, con sus sacerdotes, sus ritos, su culto, forma parte del legado que el cristianismo recibió del antiguo Israel y del judaismo del primer siglo. <¿& tem^^^s^ «feN-an^hos 7 üe "ios apóstoles, asi como de sus visiones y anuncios proféticos, están estrechamente ligados con el lenguaje y mensaje de! santuario. Así como la historia y las profecías del Antiguo Testamento fueron leídas a la luz de su cumplimiento en Cristo, las leyes litúrgicas y su solución para resolver el problema del pecado y la impureza, fueron también vistas como un preludio compacto que anunciaba el evangelio.

De entre todos los libros y epístolas del Nuevo Testamento, la Epístola a los Hebreos y el Apocalipsis son los que más a fondo proyectan las leyes levíticas de! santuario, en un plano tipológico de tipo-antitipo, sombra-realidad, promesa-

cia existente *entre los dos sistemas: el antiguo cutioy e) nuevo, en e) segunde profeta es transportado at santuario "que está en et cielo," y describe los eventos* terrenales a la luz de lo que ve en su contraparte celestial. Ambos enfoques se complementan mutuamente, pues ayudan a comprender la verdadera dimensión *de sus* mensajes, especialmente en relación con la obra que cumple el Príncipe celestial en el santuario del nuevo pacto.

Con el correr de los siglos, aparecieron muchas interpretaciones divergentes acerca de estos dos libros. Los mensajes relativos a la existencia del santuario celestial, fueron eclipsados por una nueva teología que supuso que con el triunfo de la iglesia sobre el imperio romano pagano, un milenio de paz se establecería sobre la tierra. Esta convicción llevó a desvirtuar el valor del establecimiento celestial del verdadero santuario, en beneficio de una esperanza mayormente temporal que se centraba en la manifestación visible y exterior de la iglesia cristiana."' Al mismo tiempo, la reproducción del sacrificio de Cristo en la Eucaristía, *y la instauración consiguiente de un* sacerdocio terrenal que lo adminístrase^ hizo que los cristianos perdiesen de vista el valor del ministerio sacerdotal de Cristo en el cielo, y su carácter único en la dispensación de su gracia.

1 Esta convicción se apoderó de muchos cristianos, especialmente cuando cesó la persecución del imperio romano, y el cristianismo fue oficialmente reconocido y aceptado en su medio. El principal teologo que sobresale en este período, y cuya influencia iba a afectar el pensamiento de todo el primer milenio del cristianismo, es Agustín de Hipona.

2. E F Priester für Gott. Studien zum Herrschafts-und Priestermotiv in der Apokalypse (NT Abh 7' Münster, 1972), 15-17, cree que el uso del término "sacerdote" para referirse a los ministros de la iglesia, fue desarrollado durante el S.II DC, cuando la Eucaristía fue comprendida "poco a poco... en el sentido de un verdadero sacrificio, de donde al presidente de la Eucaristía, al Otespo, se \e Wavró sacerdote..." Mfease n

En los tiempos modernos se introdujeron nuevas corrientes filosóficas de pensamiento en el cristianismo, y causaron muchas interpretaciones divergentes, no sólo en relación con Hebreos y Apocalipsis, sino también con el resto de la Biblia. Esta es la razón por la cual hoy, las aplicaciones tipológicas que estos dos libros dieron del santuario del antiguo pacto y de sus leyes rituales, aparezcan en muchos aspectos confusas, o simplemente no sean percibidas.3 Sin embargo, tales aplicaciones de estos dos libros no son difíciles de comprender, si se recupera el verdadero significado que proyectaba el culto hebreo.

Esto mismo puede ser dicho de la proyección tipológica que el resto del Nuevo Testamento hizo del culto antiguo.4 Gracias a las conclusiones obtenidas en los cinco capítulos precedentes, se podrá abordar este estudio con mayor discernimiento para comprender la naturaleza de los problemas expuestos, y en una mejor perspectiva que la que se evidencia normalmente, para pesar el valor de las diferentes proposiones que se han hecho.

Entre los escritos del Nuevo Testamento, probablemente no hay ninguno sobre el cual se hayan levantado tantos debates en los últimos años, como el de la Epístola a los Hebreos.5 Uno de los .puntos de mayor discusión es el de las posibles influencias que habría recibido el autor. Como se verá luego, este aspecto afectará grandemente la comprensión de su mensaje, y de la naturaleza de su tipología entre los dos sistemas de culto, el que se llevaba a cabo en el santuario de Israel, y el que Jesús cumple ahora en el santuario celestial.6

En la opinión de muchos, ésta es una de las epístolas más helenizadas7 Con esta idea en mente, se supone que la Epístola fue escrita por un judío de Alejandría,8 lugar en donde el impacto de la filosofía griega fue mucho mayor.9

[3] Véase cap 2, y los análisis introductorios de los capítulos 7 y 8.

4 Véase cap 5, 259-260,271-274.

5 La causa de esta discusión, de acuerdo a lo expresado por la mayoría de los autores en la introducción o conclusión de sus comentarios, es el silencio de la Epístola misma en cuanto a los destinatarios y al nombre del autor que la escribió. G.W.BUCHANAN, *To the Hebrews* (Doubleday & Co., New York, 1972), 255-266; N.R.LIGHTFOOT, *Jesús Christ Today. A Commentary on the Book of Hebrews* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1976), 19-35; P.E.HUGHES, *A Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Mich., 1977). 1,10-30; J.W.THOMSON, *The Beginnings of Chrístian Philosophy: the Epistle to the Hebrews* (The Catholical Biblical Association of America, Washington, 1982), 1-16. Este último autor llama a la Epístola: "el enigma de Hebreos," *ibid,* 1.

6 Sobre este punto se volverá a menudo en el desarrollo de este trabajo.

7 La idea de que Filón de Alejandría habría tenido alguna conexión con Hebreos, se levantó probablemente por primera vez en 1644, cuando Hugo Grotius creyó ver esta conexión en Heb 4:10. Cf.J.H.BURTNESS, "Plato, Philo, and the Author of Hebrews," en *Lutheran Quarterly* 10 (1958), 54. Pero la creencia en esta relación entre Filón y Hebreos se desarrolló recién en el S.XIX, con e) análisis típico de los críticos racionalistas de la época. Esta relación se desarrolló tan vertiginosamente que, para fines del siglo pasado, ya se consideraba innegable, *ibid.*

Esta presumible relación entre Filón y la Epístola a los Hebreos ha sido en esta última parte del siglo, severamente atacada. Uno de los últimos enfoques favorables a una influencia helénica es el de J.W.THOMPSON, 15-16,152-162. Por una crítica aguda a esta última obra, véase L.D.HURST, "Eschatology and 'Platonism" in the Epistle to the Hebrews," en *Seminar Papers. Society of Biblical Literature* (Scholars Press, Chico, California, Annual Meeting 1984), 69-73. Por una lista de autores que ven como trasfondo de Hebreos la influencia griega, véase R.M.DAVIDSON, *Typology i) Scripture. A study of hermeneutical tupos structures* (Doctoral dissertation, Andrews University P'ss; Berrien Springs, Michigan, 1981), 338, n.1.

8 Con este criterio de guía, algunos intérpretes modernos eligieron a Apolos como un :Jtr candidato a ser el autor de la Epístola, debido a que era oriundo de Alejandría (Hech 18 *C.SPICQ, L'Epfíre ac/x Héórevx (Etudes bMques, I, París,* 1952), 49,91. Pero el problema es que -: tenemos *ninguna información definida acerca de su enseñanza, o de que siquiera hubiese escrc*

Esta posición ha sido últimamente fuertemente sacudida por un número cada vez mayor de teólogos que consideran que la Epístola sigue la corriente normal del pensamiento bíblico y de otros sectores del judaismo no afectados aún por la influencia griega. Esto hace que hoy en día, la interpretación de la Epístola bajo un cariz netamente griego no pueda sostenerse más. 10

La temática general de la Epístola es típicamente paulina,11 y vino a llenar un vacío que quedaba en los mensajes apostólicos en relación con las congregaciones judías que habían abrazado el cristianismo (Hech 2:41-42,47; 4:4; 5:14-16,28; 6:1; 21:20).12 Entre esas congregaciones judío-cristianas, había muchos sacerdotes que obedecían a la fe (Hech 6:7; 15:5). Pero tenían una característica en común: "todos" eran "celosos por la ley" ceremonial (Hech 21:20), y hasta el presente, nadie había sido capaz de mostrarles, al menos por escrito, cómo esa ley se cumplió en Cristo.

Esta no era una tarea sencilla13 (Heb 5:11-14), por cuanto Jesús no provino de la tribu de Leví (Heb 7:14), ni su sacrificio era en todo comparable con los animales del sacrificio. Por otro lado, el apóstol14 tiene en mente la tendencia de algunos creyentes judíos de abandonar la fe (Heb 2:1-4; 4:1-2,11; 10:23-25; 12:15-17,25; 13:9-10), volviendo al viejo sistema que todavía se practicaba en Jerusalén (Heb 8:4; cf.13:9-10; 5:11-6:20).15

algo. Esto hace que su asociación con la Epístola sea muy incierta. Por una crítica a la posición de Spicq, véase R.W.THURSTON, "Philo and the Epistle to the Hebrews," en *EvQ* 58 (1986), 133-143. Este autor concluye diciendo que "las afinidades de Hebreos con Filón y el Libro de Testimonios no va primariamente en contra del trasfondo del autor. En vez de eso, el autor alude a estas fuentes debido a que está refutando una cristología basada en esas fuentes," *ibid,* 143.

9 Véase referencias a las discusiones acerca de las distintas influencias posibles que habría recibido el autor, en P.E.HUGHES, 10-30; J.-C.VERRECHIA, *Le Sanctuaire dans l'Epítre aux Hébreux. Etude exégétique de la section centrale* (thése doctorale, Strasbourg, 1981), 6-7, 207-280.

10 El trabajo más reciente y más agudo presentado en contra de una influencia griega de la Epístola, es el de L.D.HURST, 41-74, ya citado. Por una bibliografía abarcante de los autores modernos que niegan la influencia filónica o griega de la Epístola, véase R.M.DAVIDSON, 339,n.1.

11 Véase por ejemplo, la lista de ejemplos recogida por N.R.LIGHTFOOT, 20-22. A pesar de todas las críticas dadas en contra de la paternidad paulina de la Epístola, no parece haber ningún otro personaje, ni en la Biblia ni fuera de la Biblia, que llene tantos requisitos para ser considerado el autor de la Epístola. Este no es, sin embargo, el lugar para discutir en detalle todos los puntos de vista en relación con este tema.

12 Cf.F.B.HOLBROOK, "Issues in the Book of Hebrews," en *Ministry* (April 1985), 12-13. G.W.BUCHANAN, 263, cree que evidencias internas y externas confirman a Jerusalén como el lugar de composición y de destino de la carta.

13 E.KASEMANN, *The Wandering People of God* (Augsburg Publishing House, trad.del alemán, ed.1957, Minneapolis, 1984), 183, cree que "la derivación religioso-histórica de la idea de sumo sacerdote en Hebreos es el más difícil problema de la carta como tal." A.VANHOYE, *Le message de iépitre aux hébreux (Cerí,* París, 1977), 15-18. El único hombre que figura en la Biblia con una preparación digna de una epístola tan genial, es Pablo. Pedro mismo reconoció su sabiduría, a tal punto de afirmar que no todo el mundo era capaz de seguirlo (2 P 3:15-17).

14 El autor era un verdadero teólogo, pues no solamente durante su exposición, sino también al finalizar tan extraordinaria carta, fue capaz de agregar: "os he escrito brevemente" (Heb 13:22; cf.9:5; 5:11). Pablo ya estaba práctico en toda esta clase de disputas con los judíos, de manera que dominaba bien el tema, y tenía abundante material. El consejo que recibió de la iglesia de Jerusalén, muestra que él era el único que abiertamente osaba oponerse a la ley ritual (Hech 21:21). Este consejo lo llevó a acortar su ministerio, y causó a la larga su encarcelamiento en Roma. Desde allí, encarcelado, tuvo más tiempo para exponer un breve bosquejo de una necesidad imperiosa en la iglesia, falta de la cual, él y sin duda otros, estaban sufriendo (Heb 13:18-19,23-24).

15 C.F.D.MOULE, "Sanctuary and sacrifice in the Church of the New Testament," en *JTS* (1950), 37; A.W.PINK, *An exposition oí Hebrews** (Grand Rapids, Michigan, 1963), I, 11; G.W.BUCHANAN, 256-258; G.E.LADD, *A Theology of the New Testament* (Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1974), 571.

Problemas para entender la naturaleza del santuario celestial.

Muchos autores modernos han querido negar la idea de que los antiguos creían realmente en la existencia de templos celestiales.16 El "modelo" visto por Moisés (Ex 25:40) sería, según este criterio, únicamente una "maqueta" divinamente dada, pero sin relación alguna con la existencia real de un santuario celestial."17 Estos mismos conceptos y otros más se han desarrollado también en relación con los pasajes del Nuevo Testamento que tratan acerca del santuario celestial. Según este concepto, el santuario celestial no sería sino una metáfora o símbolo de la presencia de Dios. 18

Sin embargo, la idea de que los antiguos no creían en la existencia de templos celestiales, no puede mantenerse más.19 Los estudios más recientes muestran que, según los textos conocidos del Cercano Oriente, el mundo antiguo no solamente creía en la existencia de "modelos divinamente dados," sino que los templos construidos de acuerdo con esos modelos tenían su "contraparte celestial."20 Y esto es verdad también en relación con el pensamiento hebreo y cristiano (cf.Ex 25:40; Heb 8:5).21

A pesar de esta evidencia, la dificultad para leer en la Biblia la realidad concreta de un santuario celestial persiste.22 Esto ocurre especialmente en relación con la Epístola a los Hebreos, y tiene sus raíces claramente griegas.23 Es por esta razón que el problema existe únicamente en Occidente, lugar en donde la mentalidad helénica ejerció mayor influencia.

16 G.B.GRAY, "The Heavenly Temple and the Heavenly Altar," *en Expositor* 8 (1908), 394; Idem, *Sacrifice in the Oid Testament. Its Theory and Practice* (KTAV Publishing House, New York, 1971 [publicado por primera vez en 1925]), 155-156; A.CODY, *Heavenly sanctuary and liturgy in the Epistle to the Hebrews* (Saint Meinrad, 1960), 17; A.VANHOYE, *De Epístola ad Hebraeos. Sectio centralis (cap 8-9)* (Roma, 1966), 53; J.-C.VERRECHIA, 72.

17 C.F.KEIL, *The Second Book of Moses (Exodus)* (Eermands Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, Reprinted 1983), 164-167. Hoy se admite que los antiguos creían en la existencia de santuarios celestiales, pero algunos autores espiritualizan estos conceptos, al punto de decir que Moisés "vio con los ojos del alma las formas inmateriales fideas^ de los objetos materiales que debían ser hechos...," cf.F.F.BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*2 (Éerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1964), 167. Véase n.18-21. Sin embargo, aun los rabinos creían en un templo celestial que se correspondía con el terrenal, inclusive en Tos vasos del templo. Cf.L.D.HURST, 58. Sin duda, había muchos de estos rabinos que poseían tal convicción entre los destinatarios de esta

18' J.-C.VERRECHIA, 145,198-199,204,242-243,253,285-286; N.H.YOUNG, "The Gospel According to Heb 9," en *NTS* 27 (1981), 204; N.R.LIGHTFOOT, 167, etc.

19 L.D.HURST, 42.

20 *ibid.* Un número mayor de casos es presentado por J.VALENTINE, *Theoloaical aspects of the temple motif in the Oíd Testament and Revelation* (Doctoral thesis, Boston University Gradúate School, 1985), 10-13, y especialmente por R.M.DAVIDSON, 378-381.

21 Un estudio exhaustivo del significado del término *tab^nit* en estos dos pasajes, se encuentra en R.M.DAVIDSON, 342,367-388. Este autor considera que este término, tal como es usado en la Biblia, y por razones tanto bíblicas como extrabíblicas, habla no solo de un modelo en miniatura del santuario celestial, sino también de una visión celestial, *ibid,* 388. Véase también B.S.CHILDS, *Exodus. A CommentaryS* (SCM Press LTD, London, 1979), 535: "una visión celestial."

22 R.H.SMITH, *Hebrews* (Augsburg Publishing House, Minneapolis, Minnesota, 1984), 109.

23 Véase n.17y 18.

Creencias griegas.

Los griegos interpretaron la aparición de la materia de una manera negativa, pues la identificaron con el origen del mal y la desintegración del Uno incorpóreo y eterno.24 Su intento real era el de encontrar algo imperecedero y eterno, de lo cual procediese la vida, y hacia lo cual se dirigiese. Fue así como los primeros filósofos, llamados pre-socráticos, buscaron algo permanente en un mundo en donde todo veían mutable y cambiante. De entre ellos, los filósofos físicos pensaron encontrarlo en algo material. Por ejemplo, en sus razonamientos, algunos pensaron que el *agua* era permanente. Otros destacaron esta cualidad en el *fuego.* Otros aún en el *aireo pneuma,* y finalmente en el *apeirón,* una masa informe que todo lo compenetraba.

Luego vinieron los filósofos pitagóricos que consideraban que ios números poseían la cualidad de todo. Con este enfoque se dio un paso significativo hacia la búsqueda de factores intangibles que fuesen permanentes. Finalmente, muchos pensadores griegos comenzaron a pensar que el *nous,* "pensamiento" o "idea," era algo inmaterial, y por consiguiente, imperecedero. De allí surgió la idea de que todo lo material era malo, mutable, perecedero, mientras que la idea, el intelecto, y finalmente el *alma,* eran inmortales.

Esta concepción dualista y antitética del universo y del hombre (inteligible-sensible; espíritu-materia; alma-cuerpo), penetró en el pensamiento occidental con tal intensidad, que aún hoy puede decirse que nuestra civilización está impregnada con tal criterio.25 Su adopción trajo consecuencias muy negativas para la humanidad. De allí surgió la idea de que el cuerpo es malo, y que el alma está aprisionada dentro de él. Bajo esta perspectiva, para que el alma pudiese ser purificada, debía castigarse el cuerpo. Cuando finalmente lograse separarse de su prisión en la muerte, entonces podría volver a la perfección y a su reintegración al alma universal.

Estos conceptos fueron responsables, no sólo de tantos movimientos ascéticos, sino también en un plano teológico, de la dificultad que tuvieron los griegos para aceptar la idea de una realidad concreta y material en la esfera de lo divino. Por esta razón, los conversos cristianos que provinieron del mundo griego, tuvieron problemas para aceptar la encarnación real del Verbo (cf. 1 Jn

24 Por una consideración del contraste entre el pensamiento hebreo y griego en relación con la creación, véase C.TRASMONTANT, *Essai sur la pensée hebra'ïque* (Cerf, Paris, 1953), especialmente el capítulo titulado: "La Création et le Crée." La idea de este autor en el sentido de que la creación continúa operando e inventando genialmente, al punto de decir que todavía no hemos llegado a su término en el 7mo.día, *ibid,* 28, 345, carece sin embargo de todo fundamento.

25 Sobre la influencia de este enfoque dualista de Platón en el mundo occidental, y de sus postulados filosóficos básicos, véase F.L.CANALE, *Towarda criticism of theologicalreason: time and timelessness as primordial presuppositions* (Doctoral Dissertation, Andrews University, Berrien Spring, Michigan, 1983), 87-89. "La filosofía occidental adoptó los principales lineamientos de la visión del mundo de Platón," 87. Platón "influyó de tal manera la civilización occidental, que no es una exageración decir que la filosofía entera ha sido una serie de pie de páginas de Platón," 88. Su influencia en relación con "el pensamiento científico y filosófico occidental," en relación también con los criterios de razón y atemporalidad, ha sido probada más de una vez, 88-89. Por cómo estos moldes de pensamiento griego afectaron la comprensión occidental del sacrificio israelita, véase cap 3, 170-174.

4:3), y más aún, para aceptar su resurrección corporal y ascención al cieio26 (cf. Hech 17:32). Esta influencia griega continúa todavía hoy en la dificultad que se tiene para predicar el mensaje bíblico de su ministerio en un santuario o templo celestial, y la promesa de su regreso corporal27 (Hech 1:11; Mt 24:30; Ap 1:7, Heb 8:1-2; Ap 14:17. etc).

Creencias hebreas y cristianas.

El pensamiento hebreo es radicalmente diferente al pensamiento griego en este respecto. Ellos declararon que la materia fue creada por Dios, y que por consiguiente era "buena en gran manera" (Gn 1:4,10,12,18,21,25,31). El mal, en cambio, no nació en la materia, ni en el mundo sensible, sino que es de origen espiritual: una mentira (Gn 3:1-5)28 En lugar de dejarse arrastrar por un pesimismo natural que terminó considerando, como en el caso de los griegos, que la multiplicidad de seres vivientes era el resultado de una degradación o caída o pulverización del Uno, en la mentalidad bíblica la multiplicidad de seres es el resultado de un acto verdaderamente positivo. En efecto, esta multiplicad no es una degradación, sino una creación excelente. La multiplicación y la fecundidad no son una maldición, sino una gran bendición: "fructificad y multiplicados; llenad la tierra..." (Gn 1:28)29

Según este concepto hebreo, el universo y el hombre son vistos en una perspectiva unificada, no dualista ni antitética.30 La perversión de la naturaleza espiritual y mental del ser humano no provino de la materia, sino que se reflejó posteriormente en ella, por ei hecho de que el hombre era el mayordomo de todo lo creado (Gn 3:16-19; cf.Gn 1:28). Por consiguiente, la redención debía comenzar con la renovación del ser espiritual, para que sus efectos se hiciesen sentir finalmente otra vez en la creación material.31 De esto se deduce que la redención no es la liberación del alma de la prisión del cuerpo en que está, sino la liberación del ser total. Aún en el Nuevo Testamento puede verse que, no sólo el hombre será redimido materialmente (Le 24:36-43; Filip 3:21), sino también toda la naturaleza (cf.Rm 8:21-23; Is 65:17; Ap 21:1). Nada era, pues, más natural para el mundo hebreo y cristiano, que la creencia en un santuario real y concreto en la esfera celestial.

Estos criterios hebreos y cristianos acerca de la vida y de la eternidad,

26 Véase más adelante este problema en nuestro análisis de las Interpretaciones cristológicas y edesiológicas del santuario.

27 Esta es una de las razones por las cuales a muchos les resulta difícil creer que Jesús tuviese algo que ofrecer (cf.Heb 8:3), como por ejemplo, su sangre en la presencia de Dios (cf.9:12; 13:12,20). Por referencias, véase más adelante en nuestro análisis de la correspondencia tipológica de conjunto entre los dos sistemas. Este parece ser también el trasfondo que tienen algunas interpretaciones eucarísticas de la carne de Cristo en ei santuario celestial, según Heb 10:20. Por referencias, véase nuestro análisis de las interpretaciones cristológicas y litúrgicas.

28 Véase C.TRASMONTANT, cf.n.24.

29 *Ibid.*

30 Cf.A.STOGER, "Carne," en J.B.BAUER, *Diccionario de Teología Bíblica* ítrad.del alemán, Herder, Barcelona, 1966), 171-177. Desde un punto de vista filosófico, la unidad psico-física del hombre ha sido defendida con singular maestría en ia ya clásica obra de tesis de M.MERLEAU-PONTY, *Phenomenology ofPerception* (Atlantic Highlands, New Jersey: Humanities Press, 1962).

31 Véase 369-373.

pueden verse de nuevo en la promesa hecha por Jesús a sus discípulos. Ellos no creían, en efecto, que pasarían toda la eternidad sobre una nube, cantando y tocando un arpa. Jesús les prometió que iba a ir al cielo para prepararles\ mansiones en donde vivir (Jn 14:1-3)32 Les hizo saber que cuando regresase a buscarlos, iban a compartir con él y con los ángeles un buen programa de actividades, sentándose en tronos y juzgando a las doce tribus de Israel y al mundo (Mt 19:28; Le 22:30; 1 Cor 6:2-3).

El mismo Jesús que había comido con ellos después de haber resucitado de entre los muertos (Le 24:41-43), vendría otra vez para resucitarlos a ellos también, y llevarlos con él al cielo.33 Los discípulos sabían también que en el nuevo mundo a venir, de acuerdo a la promesa de Jesús, compartirían la mesa de su Padre, y participarían de un extraordinario y maravilloso banquete celestial con todos los redimidos (Mt 8:11; Le 13:29). Ellos comerían y beberían en la casa de su Padre (Mt 26:29). Confiaban en que Jesús los conduciría dentro de la ciudad santa, y que tendrían el privilegio de comer mensualmente los frutos del árbol de ¡a vida que se en cuentra "a cada lado del río" (Ap 22:1-2). También serían conducidos para beber de la fuente del agua de la vida (Ap 21:6; 7:17).

Teniendo en cuenta estas creencias cristianas, ¿debía considerarse extraña toda correspondencia tipológica entre el santuario terrenal hebreo y el celestial, con sus muebles y su ministerio en favor de los santos?34

Semejanzas y diferencias básicas entre las corrientes griegas y bíblicas.

A pesar de estas diferencias, ambas corrientes, la griega y la hebrea, poseían algunas semejanzas. Por ejemplo, el enfoque vertical que liga la esfera terrenal con la celestial, no es exclusivamente griego, pues existió mucho antes que los primeros helenos irrumpiesen en la historia.35 En otras palabras, la relación vertical que los israelitas hicieron entre el santuario terrenal y el santuario celestial, tenía algunas cosas en común con el desarrollo filosófico que los griegos y los judíos heienizados como Filón hicieron entre las dos esferas. Además, como los escritores del Nuevo Testamento y el autor de la Epístola a los Hebreos escribieron en griego, tuvieron que usar términos prestados para transmitir el mensaje de Dios.

32 E.G.WHITE, *The Great Controversy* (PPPA, Mountain View, California, 1950), 674 (CS, 733): "El temor de hacer aparecer la futura herencia de los santos demasiado material ha inducido a muchos a espiritualizar aquellas verdades que nos hicieron considerarla como nuestra morada. Cristo aseguro a sus discípulos que iba a preparar mansiones para ellos en la casa de su Padre. Los que aceptan las enseñanzas de la Palabra de Dios no ignorarán por completo lo que se refiere a la patria celestial. Y sin embargo..., el lenguaje humano no alcanza a describir la recompensa de los justos. Sólo la conocerán quienes ia contemplen. Ninguna inteligencia limitada puede comprender la gloria del paraíso de Dios." Véase *PE,* 111-112.

Este mismo tipo de comparación entre la realidad del santuario celestial en correspondencia con el santuario terrenal, se encuentra en *PP,* 356,361; *CS,* 465-466, etc. Sus declaraciones acerca de la incomparable grandeza del santuario celestial, no deben aislarse de sus otras declaraciones en donde destaca la correspondencia no sólo funcional, sino también espacial entre el templo terrenal y el templo celestial, E.DE WHITE, *Cristo en su santuario* (ACES, Bs.As., 1980), 19-20.

33 Véase n.70.

34 Véase n.61.

35 Véase p.342.

Así, no parece necesario tener que decidir siempre en forma absoluta entre una de ias dos posibles influencias: la griega o la hebrea 36 Como en algunos sentidos las dos corrientes podían ir juntas, el autor de la Epístola podría haberse servido en más de un caso, de imágenes semejantes.37

La diferencia básica entre el concepto heleno-filónico y el concepto hebreo, era que para los primeros, las cosas celestiales eran incorpóreas y eternamente existentes, y las cosas terrenales una simple sombra de las celestiales. Para los hebreos, en cambio, las cosas terrenales eran una sombra de realidades concretas en los cielos, las que en el lenguaje del templo se correspondían "en la mayoría o todos los detalles."38 Dicho de otra manera, el santuario terrenal era una copia de una realidad tangible, no "una sombra de otra sombra,"39 ni un "símbolo de otro símbolo,"40 ni una metáfora de otra metáfora.41 Como estos dos enfoques, helénico y hebreo, estuvieron representados en ei primer siglo,42 los autores han escogido entre ellos para interpretar la Epístola a los Hebreos.

Dificultades modernas para aceptar el enfoque bíblico.

Para quienes creen en la inspiración divina de la Biblia, y en su unidad y continuidad de contenido, no es difícil preferir la corriente hebrea que proviene del Antiguo Testamento como privilegiada en materia de interpretación. Para quienes creen que el mensaje cristiano rompía con las tradiciones del pasado, y que por consiguiente, no necesariamente debía existir una relación de continuidad entre los dos testamentos, no hay dificultad en preferir la influencia griega. En este último caso, muchos rechazan la existencia de un santuario celestial "sin argumento," simplemente como algo impensable para el hombre moderno.43 otros estiman que la tipología de la Epístola a los Hebreos es una tipología *antitética* y no de *correspondencia*.44 Bajo la adopción de estos últimos conceptos, no es difícil espiritualizar el contenido de la Epístola acerca de la existencia del santuario celestial.

No hay duda de que el criterio bíblico acerca de la existencia de un santuario literal en el cielo, aunque fuese fácilmente aceptable en los tiempos bíblicos, desagrada a la mente moderna que no puede concebir a Dios confinado en un cuarto. Nuestro siglo .reacciona en contra de esta idea, como si creyese que, para ser capaz de hablar, ver, escuchar o tener comunión con su entera creación, Dios tendría que vivir al aire libre. Por esta razón se juzga mal el criterio bíblico sobre la naturaleza de la habitación divina, y se considera que, de

36 L.D.HURST, 43.
37 Véase la conclusión de R.W.THURSTON en n.8.
38 *ibid,* 49.
39 F.DELITZSCH, *Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Grand Rapids, Michigan, 1952), II. 34.
40 L.D.HURST, 49.
41 P.E.HUGHES, 286.
42 L.D.HURST, 49-50.
43 *ibid.* Para entender el trasfondo de esta reacción, véase n.25.
44 Véase referencias en nuestra consideración sobre si la tipología del santuario es de naturaleza antitética o de correspondencia.

acuerdo con un tan primitivo concepto tipológico, Dios era considerado como prisionero dentro de una pieza de un edificio de culto.

La dimensión espacial y la omnipresencia divina.

Sin embargo, ni los cristianos del primer siglo, ni los antiguos israelitas, tenían un concepto de Dios tan restringido, cuando decían que su morada se encontraba en el lugar santísimo de su santuario. El criterio bíblico en este respecto, en efecto, debe ser estudiado en relación con los atributos que la Biblia da acerca de Dios, y en especial el de su omnipresencia. A la luz de estos abributos, puede verse que los hebreos podían atestiguar tanto acerca de que Dios mora en un lugar específico del cielo, como de que es omnipresente.

Así, de acuerdo al pensamiento bíblico, Dios mora en un santuario, y aunque su presencia visible permanece en su interior, no vive en reclusión dentro de un edificio, sin ser capaz de trascender sus murallas (1 R 8:27; 2 Cr 2:7; Jr 23:24; Hech 7:49; 17:24). [Dios mora en los cielos, pero al mismo tiempo es omnipresente a través del Espíritu Santo j(cf.S1139:7-12,etc).45

Esto estaba también ilustrado en el santuario terrenal. Aunque el trono de Dios había sido establecido en el cuarto más reservado del santuario, sin lámparas y sin ventanas, este departamento era considerado en cierto sentido, como el más iluminado. Dios es luz, y su gloria excede toda otra luz creada. A pesar de eso, esconde a menudo su gloria en una nube, en un acto de misericordia y de gracia hacia aquellos que no pueden contemplarla con ojos naturales.

Anualmente, esta gloria divina debía ser velada en alguna medida por la nube del incienso (Lv 16:2,13,etc). Desde este lugar interior más santo, Yahvé veía y escuchaba lo que se decía en el exterior (Nm 11:1; 12:2; 14:27-28). Lo mismo se dice en relación con el santuario celestial46 (Sl 11:4-5; 33:13-14,18; 53:2; 2 Cr 28:9; 2 R 19:22,28; Jr 51:9; Jon 1:2; Ap 18:5, etc). En otras palabras, la nube, la montaña o el santuario mismo, le servían de cuerpo o vestido para cubrirse, y no como un impedimento o traba para mantener un control o contacto permanente con todas las obras de sus manos.

El templo de Dios era considerado también un "palacio" *(Hékal)47* y sus dimensiones y esplendor nunca podían ser igualados con una "miniatura" o molde terrenal. Jesús anunció que comparecería delante de su Padre y delante de los ángeles de Dios (Mt 10:32-33; Lv 12:8-9; cf.Ap 3:5), y Daniel vio de antemano el mismo cuadro, y al templo conteniendo a "miles y miles," y "diez mil veces diez mil" seres celestiales que asistían delante de Dios (Dn 7:10). De acuerdo al testimonio de los profetas, este templo o palacio celeSttal-es', por

45 E.G.WHITE, *Education* (PPPA, California, 1903), 132 (Ed, 128): "La grandeza de Dios nos es incomprensible. 'Yahvé tiene en el cielo su trono;' sin embargo, es omnipresente mediante su Espíritu. Tiene un íntimo conocimiento de todas las obras de su mano y un interés personal en ellas."

46 Por esta razón, los israelitas sabían que no necesitaban entrar en el lugar santísimo del santuario para reunirse con Dios, y estar en su presencia. Véase p.378, en relación con la expresión *lipené Yahvé* y el acercamiento a Dios en el AT.

47 Con respecto a este término, véase n.290.

consiguiente, un enorme y extraordinario edificio, en el cual Dios mismo puede desplazarse (cf.v.9).48

El acceso a Dios de los ángeles, descripto en estos pasajes especialmente en relación con un acto de juicio, revela su carácter verdaderamente solemne, y reservado de la contemplación común. Si el profeta Isaías describe a los ángeles que están permanentemente delante de Dios, como velando sus rostros con dos de sus alas, para no contemplar la gloria de Dios en todo su esplendor (Is 6:2), ¿por qué, entonces, de acuerdo al pensar de muchos hoy, debía descartarse el testimonio del apóstol sobre la existencia de un primer y segundo velos en el santuario celestial? ¿No puede el Señor retraerse aún de la mirada regular de ios ángeles, y hacer de su entrada algo realmente especial y solemne?49

Discusiones relativas a la naturaleza del santuario celestial en Hebreos.

Los autores que favorecen una lectura griego-filónica de la Epístola a los Hebreos, creen encontrar cierto apoyo para sus conclusiones en pasajes tales como Heb 9:8,11,24; 10:20.50 Sin embargo, se ha mostrado recientemente que estos pasajes son ambiguos,51 es decir, que se prestan gramaticalmente a más de una interpretación, y que por consiguiente, debe recurrirse al contexto de todo un capítulo o aun de toda la Epístola para poder determinarse cuál fuente tenía en mente el autor cuando la escribió.52

Por ejemplo, en **Heb 9:24** se contrasta "el santuario hecho de mano" con "cielo." Por el hecho de usar aquí la palabra "cielo," y no santuario celestial, se ha argumentado que el apóstol emplea una simple figura para hablar del cielo, y no de una sustancia concreta y material que está en el cielo.53 Mientras que el santuario terrenal es material, el celestial, según esta idea, es incorpóreo, es decir, una simple metáfora para hablar de la presencia de Dios, de la iglesia,

48 Compárese por ejemplo, la visión de Dn 7:9-10,13-14, con la de Ap 4-5.

49 En relación con este acceso a la presencia de Dios, véase n.46. Las revelaciones o contemplaciones visibles de la gloria de Dios no deben ser consideradas como el único medio de comunicación entre Dios y los seres que él creó. El hecho de que las manifestaciones visibles de la gloria de Dios no sean permanentes e ininterrumpidas para todo el Universo, no rompe la paz, la felicidad y la comunión divina con la creación. Desde la perspectiva de la fe, es posible apoyarse en tales manifestaciones del pasado para suponer que aun la eternidad misma no cesará jamás de traer siempre y en forma periódica, nuevas y más extraordinarias revelaciones de la grandeza y santidad divinas (cf.Is 66:22-23; Zc 14:16).

50 Muchos autores han trabajado sobre estos pasajes. Véase especialmente G.F.HASEL, *Redención Divina Hoy* (Seminario Adventista Latinoamericano de Teología, Brasilia, 1981), 149-158; R.M.DAVIDSON, "Typology and the Levitical system," en *Ministry* (Arpil 1984), 11-13; L.D.HURST, 50-60.

51 ibid.

52 R.WILLIAMSON, *Phiio and the Epistle to the Hebrews* (E.J.Brill, Lelden, 1970), 14-16, muestra por estadísticas, que de las 157 palabras que no aparecen en el Nuevo Testamento, excepto en la Epístola a los Hebreos, 62 se encuentran en la LXX, aunque no en Filón, y 14 en Filón, aunque no en la LXX. Estas 14 palabras, sin embargo, pueden haber sido tomadas de otros autores clásicos, y no necesariamente de Filón. La conclusión ae este autor es que "el escritor de Hebreos no escribió su Epístola bajo la influencia de Filón," *ibid,* 18.

53 T.HEWITT, *The Epistle to the Hebrews (*Eerdmans Co., Grand Rapids, Michigan, 1960), 152; J.B.COFFMAN, *Commentary on Hebrews* (Firm Foundation Publishing House, Austin, Texas, 1971), 206; N.R.LIGHTFOOT, 167,176; D.GUTHRIE, *The Letter to the Hebrews. An introduction and commentary* (Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1983), 196; R.H.SMITH, 118-119; N.HUGEDE, *Le Sacerdoce du Fils* (Fischbacher, Paris, 1983), 108,116,n.35, 133,148-156, etc.

etc.54

Esta interpretación es muy frágil. En **Heb 9:11** se especifica que el celestial es un santuario "no hecho por mano" humana, y con esto se quiere decir que no pertenece a "esta creación."55 pero esto tampoco quiere decir que no haya sido creado, sino simplemente que pertenece a otra creación. En efecto, el santuario celestial fue construido por el Señor (Heb 8:1-2). Debe recordarse que, según la concepción hebrea y cristiana, tanto los elementos como los seres que se encuentran en la esfera espiritual y celestial, pueden ser creados y destruidos. Hay "cuerpos terrenales," y hay también "cuerpos celestiales" (1 Cor 15:39-40; cf.Ef 6**:11**-12), que pueden ser destruidos (Heb 2:14; Jud 6-7; cf.Ez 28:14-19) o recreados para siempre (1 Cor 15:45-49). Dentro de este contexto, "los ángeles son," según Hebreos, también creados (Heb 1:7). Pero como ocurre con el verdadero tabernáculo, "no son de *esta* creación."56

Es evidente entonces, que el autor de la Epístola a los Hebreos estaba usando expresiones semejantes a la de Heb 8:4, en donde se habla del ministerio sacerdotal del santuario israelita que se llevaba a cabo "sobre la tierra."57 **a** pesar de esta última declaración, "sobre la tierra," a nadie se le ocurre identificar toda la tierra con el santuario de Israel. Así también, en Heb 9:24, no hay razón para confundir el cielo con el santuario "que está en el cielo" (cf.Ap 15:5).58 Parece claro entonces, que la influencia helénica ejerce aquí mayor poder sobre los intéipretes modernos de la Epístola a los Hebreos que sobre el autor que la escribió. En Heb 9:24, en efecto, se contrasta simplemente "cielo" con "tierra," para destacar las dos esferas en las cuales el ministerio sacerdotal se cumple.59

Algo semejante puede decirse del contraste que aparece en **Heb 9:8** entre las dos tiendas o santuarios. Los que leen este pasaje a la luz de Filón de Alejandría, contrastan las dos partes del santuario terrenal para hablar de la primera parte -el lugar santo- como símbolo de la tierra, y de la segunda -el lugar santísimo- como símbolo del cielo.60 En cambio, los que leen la Epístola con

54 Más bibliografía será complementada en el análisis de las interpretaciones cristológicas y eclesiológicas.

55 P.E.HUGHES, 382.

56 L.D.HURST, 72.

57 HURST muestra además, varios pasajes bíblicos en donde se utiliza el estilo de la sinécdoque o "referencia alargada" para referirse, como en este caso, a un aspecto específico (el santuario) por el todo (tierra o cielo), *ibid,* 53. Véase P.E.HUGHES, 332, por el uso de este estilo en otros pasajes de la Biblia.

5S G.F.HASEL, 157.

59 Es interesante notar que en Heb 9:24, contrariamente a lo que ocurre en otros pasajes bíblicos, el texto griego usa *antitipo* para hablar del santuario terrenal, y en Heb 8:5 en cambio, *tipo,* para hablar del santuario celestial. Esto se debe a que el santuario terrenal se correspondende y ajusta a un santuario celestial va existente. R.M.DAVIDSON, "Typology and the levitical system," 11.

60 H.STRATHMANN, *La Epístola a los Hebreos* (traducción del alemán, ed.Fax, Madrid, 1971), 120, tiene una doble Interpretación, mientras que muchos otros dejan abierta las dos posibilidades, en el sentido de que el v.8 se refiere al santuario como un todo, o al lugar santísimo en especial. D.PETERSON, *Hebrews and Perfectíon* (Cambridge Univ.Press, Cambridge, 1982), 133. Entre los autores que restringen el v.8 al lugar santísimo, pueden mencionarse a F.J.SCHIERSE, *Carta a los Hebreos* (trad.del alemán, ed.Herder, Barcelona, 1970), 79; A.W.PINK, *An Exposition of Hebrews* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1954), 474; C.R.ERDMAN, *La Epístola a los Hebreos* (T.E.L.L., Grand Rapids, Michigan, 1976 [original inglés= 1934]), 95; J.OWEN, *Hebrews. The Epistle of WarningZ* (Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan, 1973), 159,180; E.TRENCHARD,

ojos hebreos o bíblicos, ven en este mismo pasaje una prueba de que la tienda terrenal, con su lugar santo (9:2,6) y su lugar santísimo (9:3-5,7) incluidos, debe desaparecer para que el camino al "santuario" celestial sea abierto al ministerio sacerdotal de Cristo (9:8; cf.v.9-10).61 De esta forma, el ministerio terrenal en estos dos compartimentos es visto como un "símbolo" o "parábola" para el tiempo "presente" (v.9), en el que Cristo lleva a cabo su ministerio sacerdotal en el cielo.62 En otras palabras, el ministerio es realizado por Cristo "ahora," en esta nueva dispensación, en los dos compartimentos del santuario-celestial (v.11-12).63

El otro pasaje clave **(Heb 10:20)** usado por quienes ven en la mención de un santuario celestial, una metáfora para hablar de la presencia de Dios, tampoco tiene consistencia. Como sobre este pasaje se volverá más tarde, será útil

*Exposición de la Epístola a los Hebreos*3 (Ed.Literatura Bíblica, Madrid, 1974), 129; J.W.BOWMAN, *The letter to the Hebrews* (J.Knox Press, Atlanta, 1978), 58, etc.

61 Una consideración rigurosa de estos pasajes, no da lugar a posiciones intermedias. O se rompe la estructura tipológica proyectada, o se la acepta en toda su dimensión. Los que buscan una solución intermedia, adoptan un camino propio que no tiene fundamento, ni es el de la Epístola. El argumento de que en el capítulo 9, el aposto! "no parece estar interesado en discutir los detalles del santuario terrenal," ni de describir minuciosamente las particularidades del celestial, es a lo sumo un argumento de silencio. Véase W.G.JOHNSSON, *Bendita Certeza* (Asociación Publicadora Interamericana, Coral Gables, Florida, 1986), 82-83. Este silencio sin embargo, no es absoluto, porque Pablo habla claramente de velos en referencia al santuario celestial, y de dos lugares específicos en correspondencia con ei santuario terrenal. Queda aún el Apocalipsis, en donde el silencio en este terreno queda más reducido. Si Pablo no está interesado en discutir de nuevo los detalles espaciales que ya figuraban claramente en el Antiguo Testamento, es porque no siente la necesidad de repetir lo que era harto conocido por todos, y porque su mayor interés se centraba en el cumplimiento del ministerio efectuado en ellos, no en los aspectos espaciales que permitían entenderlo mejor.

Fuera de HASEL, DAVIDSON y HURST, otros autores modernos consideran que a la luz de estos pasajes (Heb 9:8,11), el santuario celestial tiene también dos compartimentos en correspondencia con el terrenal. Por ejemplo, MICHAELIS, "skené," en *TDNT* VII, 376; G.W.BUCHANAN, 144-145, que habla del pasaje a través de los dos velos, etc. R.C.H.LENSKI, 282-284, considera que estos pasajes tratan del santuario en su totalidad, salvo en lo que respecta a los velos, pues considera que el santuario celestial no tiene velos que separan ambos compartimentos. ¿Por qué hacer esta salvedad? Un Dios capaz de crear tantas cosas maravillosas en *esta* creación, había de revelar un gusto arquitectónico y ornamental tan pobre como el de levantar un santuario celestial vacío en el otro orden?

Un argumento más valido sería el de admitir que en Hebreos se usa el término "velo" teológicamente. Toda su epístola es muy argumentativa. En cambio Juan en el Apocalipsis, es transportado y ve, y describe sin aparentemente ninguna preocupación argumentativa, lo que se le muestra del santuario celestial. El ve "puertas" en lugar de "velos," como las que había en el templo de Salomón, mientras que el apóstol en Hebreos no ve, sino que argumenta a partir del contenido bíblico. Si se trata de velos o puertas, no es asunto de discusión. Ambos edificios con sus accesos, tenían un mismo propósito y una misma función (Heb 9:1-2= "santuario," "tabernáculo").

62 Es significativo también que el esquema del tabernáculo, del templo de Salomón y del templo de Herodes, fuese el mismo. Todos seguían el "modelo" que Moisés vio sobre la montaña. C.L.MEYERS, "The Elusive Temple," en *Bib.Arch.* 45 (1981), 39-41, concluye diciendo que "los santuarios sucesivos del período bíblico, no importa cuáles hubiesen sido sus diferencias, también exhibían similitudes en los rasgos estructurales o arquitectónicos." "No importa cuán divergentes sus rendimientos puedan haber sido" en los detalles, las designaciones de los muebles del templo indican una verdadera fuerza de continuidad entre los diferentes santuarios, *ibid,* 40.

63 Es interesante destacar que F.F.BRUCE, *The Epistle to the Hebrews*2 (Eerdmans Publishing Co., Grand Rapids, Michigan, 1964), 219,n.152, comenta en su análisis de Heb 9:23, que "el uso analógico del lenguaje propio al santuario terrenal, podría dar la impresión de que el santuario celestial mismo es visto como una localidad;" sin embargo, concluye como otros autores, adoptando la idea de un lenguaje figurado. E.DE WHITE, *PP,* 371: "Como el ministerio de Cristo iba a consistir en dos grandes divisiones, ocupando cada una un período de tiempo y teniendo *un sitio distinto* en el *santuario celestial,* asimismo el culto simbólico consistía en el servicio diario y el anual, y a cada uno de ellos se dedicaba *una sección* del tabernáculo." La división del santuario terrenal respondía a la división del santuario celestial, según esta declaración, y no a la inversa.

mencionar solamente aquí que, muchos autores no pueden identificar ei "velo" del santuario celestial como una metáfora de la "carne" de Cristo, porque equivaldría a decir que Jesús debía atravezar su carne para poder presentarse delante de Dios, lo que no tiene sentido.64

Parece más razonable así, relacionar su carne con "el camino nuevo y vivo que él nos abrió," y no con el velo.65 La intención del apóstol sería la de destacar, no que el velo del santuario celestial era una metáfora para hablar del cuerpo de Cristo, sino que Jesús penetró dentro del velo con su humanidad, y que de esta forma abrió un camino o trayectoria que los creyentes pueden seguir por ia fe en su ministerio celestial. Esto fue representado simbólicamente por el desgarramiento del velo interior del santuario terrenai ocurrido cuando Cristo murió (Mt 25:50-51). Por esta figura, se abrió simbólicamente el camino que conduce del santuario terrenal al santuario celestial (Heb 9:8; cf.Heb 6:20)66

Conclusión.

Los autores modernos que creen en una influencia filónica y griega de la Epístola a los Hebreos, se basan fundamentalmente en cuatro pasajes de la Epístola (Heb 9:8,11,24; 10:20), para concluir que el santuario celestial era una simple metáfora. Esta metáfora estaría destinada exclusivamente a hablar de la presencia de Dios, no de la existencia real de un santuario en el cielo. Contrariamente, aquellos que analizan estos mismos pasajes a la luz del resto de la Biblia, y del pensamiento hebreo que persistía aún en las muchas corrientes teológicas literarias judías de la época, encuentran en ellas una prueba de que en el pensamiento del apóstol, el santuario terrenal y el santuario celestial se corresponden. Así como el santuario terrenal tenía dos compartimentos, el santo y el santísimo, en el cual el sacerdote cumplía su ministerio de expiación en virtud del sacrificio efectuado en el exterior, así también el celestial cuenta con dos compartimentos semejantes, y en donde Jesús cumple su ministerio sacerdotal en virtud de su sacrificio terrenal (cf.Heb 13:11-12).

Las interpretaciones cristológicas y litúrgicas del santuario.

Algunos autores, mayormente católicos, espiritualizan los pasajes relativos al tabernáculo celestial, para relacionarlos con el cuerpo de Cristo, que fue ofrecido

64 L.H.HURST, 54, con bibliografía.

65 L.MORRIS, *Hebrews* (Zondervan Publishing House, 1981), 103-104. Casi todos los comentarios modernos toman en cuenta ambas posibilidades, y cada uno elige su punto de vista, de acuerdo al modelo helenista o hebreo adoptado. Véase más referencias bibliográficas en G.F.HASEL, 153; L.D.HURST, 54.

66 Este aspecto inaugural del sacerdocio de Cristo en Heb 10:19-20 y en 6:19-20 *(enekainizo* - "inaugurar"), na sido recientemente evidenciado mediante un estudio estructural de la sección central de la Epístola a los Hebreos. G.E.RICE, "The Chiastic Structure of the Central Section of the Epistle to the Hebrews," en *AUSS* 19 (1981), 243-246; cf.R.M.DAVIDSON, Typology and the Levitical System," 13. Véase *DTG,* 705.

por su iglesia.67 Como esta interpretación sugiere Indirectamente que el cuerpo de Jesús no fue de esta creación (cf.Heb 9:11), un concepto éste netamente griego que no tendría sentido a la luz de los pasajes bíblicos 68 (cf.Heb 2:14; Gl 4:4; 1 Jn 4:2, etc), se ha sugerido últimamente que esa tienda es su cuerpo resucitado, glorioso y celestial (cf.Mr 14:58; Jn 2:19-22).69

Esta interpretación no se libra totalmente tampoco del trasfondo griego. Según este modo de ver, Jesús habría abandonado la carne y la sangre que no pueden heredar el reino de Dios (cf.1 Cor 15:50), para entrar en la presencia de Dios, gracias al nuevo tabernáculo que es interpretado como su nuevo cuerpo-templo transformado (cf.Heb 9:11-12,24-28), y como puramente espiritual.70 Así como Jesús habría entrado en la presencia de Dios por medio de su cuerpo glorificado, lo que hizo por su iglesia, según esta opinión, los creyentes deben entrar ahora también en comunión con Dios por la fe en el camino nuevo y vivo que nos abrió a través de los sacramentos de la Eucaristía (cf.Heb 10:19-20 ?) y del bautismo (cf.Heb 10:22)71

Como la identificación del tabernáculo celestial con el cuerpo resucitado de

67 Los primeros en presentar esta interpretación fueron Crisóstomo y Ecumenio, y fueron seguidos por otros padres de la iglesia, tanto griegos como latinos. Cf.L.SABOURIN, *Priesthood. A Comparativa Studv(*E.J.Brill, Leiden, 1978), 200.

68 J.SWETNAM, "'The greater and More Perfect Tent.' A contribution to the Discussion of Hebrews 9:11," en *3ibl*47 (1966), 93; D.PETERSON, 141, etc.

69 A.VANHOYE, "'Par la tente plus grande et plus parfaite,'" en *Bibl* 46 (1965), 11; Idem, *Le message de l'építre aux hébreux [Cert,* Paris, 1977), 50-51.

70 A.VANHOYE, "'Par la tente...,'" 23. La expresión "carne y sangre" es usada a menudo para resalta, la debilidad humana, pero esto no quiere decir que la resurrección de Jesús fue sin sangre y sin carne, o de otra naturaleza. Cf.A.STOGER, 173. Este último autor que también es católico agrega: "Cristo resucitado no es un fantasma, pues tiene carne y sangre (1 Cor 15:39)," *ibid,* 171. Véase también O.CULLMANN, *La Inmortalidad del Alma o la Resurrección de los Cuerpos* (trad.de E.Requena, Studium Ediciones, Madrid, 1970).

Jesús resucitó con un cuerpo humano semejante al de Adán antes de la caída, aunque con una diferencia básica, y es que Jesús es "espíritu vivificante" (1 Cor 15:45). E! puede restaurar la vida; Adán no podía hacer esto. Pero ni el cuerpo espiritual de Jesús resucitado (cf.1 Cor 15:40,44), ni el de los que resucitarán en su venida, estarán desprovistos de materia orgánica (Le 24:37-43; Jn 20:27-29; Mt 26:29; cf.Heb 10:20). Luchas fue compañero de Pablo en sus viajes misioneros, el apóstol que más usó muchas de estas expresiones como "carne y sangre." Difícilmente iba a sentar las bases en su evangelio, de una enseñanza tan específica acerca de ia resurrección de Cristo, que contrariase la teología de Pablo.

Por otro lado, milagros semejantes al de entrar con las puertas cerradas (cf.Lc 20:19), se dieron bajo otras formas antes de la muerte de Jesús (Mt 14:25-29), y después en sus seguidores (Hech 8:39-40). Pedro mismo salió de la cárcel estando encadenado y bajo la custodia de guardias, sin que se notara su salida (Hech 12:4,6-10), etc. También el maná es llamado "alimento espiritual" (1 Cor 10:3), y sin embargo alimentó orgánicamente al pueblo. Esto muestra que el contraste entre "carne y sangre" y "cuerpo espiritual" debe tomarse con más cuidado. Véase n.87.

P.E.HUGHES, 332, piensa que los pasajes de Lucas no explican nada, pues la resurrección del cuerpo de Jesús y del de los creyentes permanecerá siendo un misterio hasta que se la experimente. Aunque puede concederse que la resurrección física y su proceso tangan muchos aspectos misteriosos que humanamente no pueden explicarse totalmente, debe reconocerse que, según la Biblia, la resurrección de Jesús poseyó carne y huesos, o de lo contrario Jesús habría mentido (cf.Lc 24:37-43). Sólo ojos griegos no convertidos al pensamiento bíblico pueden sentirse perplejos ante esta clase de pasajes.

71 A.VANHOYE, *La structure litteraire de l'épître aux Hebreux*2 (Paris, 1976), 151; Idem, "Par la tente...," 11; Idem, *...hebreux,* 52,55-56. J.SWETNAM, "'The Greater and More Perfect Tent...,'" 91-106; Idem, "On the Imagery and Significance of Hebrews 9:9-10," en *CBQ* 28 (1966), 172. Posteriormente, basado en 2 Cor 5:1-4; Ef 2:10-11, este autor admitió también la posibilidad de que "la tienda" celestial se refiera "al cuerpo resucitado de Cristo," Idem, "Hebrews 9:2 and the uses of consistency," en *CBQ* 28 (1966), 216-217.

Cristo también es inconsistente,72 se ha buscado recientemente modificar un poco esta teoría.73 La tienda más grande y más perfecta por la cual Jesús entró en el santuario sería, según esta nueva idea, la nueva liturgia del sacrificio. Esta liturgia se efectuaría por el sacrificio de Cristo, que marcaría el "tránsito" del santuario terrenal al celestial.74 una vez en el santuario celestial, considerado símbolo de la presencia de Dios, Cristo se habría sentado a ia "diestra de Dios,"75 para indicar mediante esta posición estática, que él no oficia más como un liturgo, sino que simplemente espera que sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies (cf.Heb 10:13)76 De esta forma se busca fundamentar el sacerdocio romano, o dejar el camino más expedito para justificarlo, el que mediante los sacramentos de la iglesia católica, continuaría, según este enfoque, con la liturgia del sacrificio.

Pero ei problema no se suprime, pues la misma liturgia se practicaba en el tabernáculo del desierto y en los santuarios de Salomón y de Zorobabel (cf.Heb 9:1-2).77 ¿Sobre qué base entonces, puede divorciarse el ministerio llevado a cabo en ambos lugares? (cf.Heb 8:1-2)78 Además, los términos "santuario" y "tabernáculo," son a menudo usados como equivalentes (Ex 25:8-9; 40:32; Lv 4:5-6). Esto está también en armonía con la designación que Hebreos hace entre estos dos términos (Heb 8:2; 9:1-2; 13:10-11; véase Ap 15:5)79

Todas estas interpretaciones no se basan en la Epístola a los Hebreos, sino en otros pasajes del Nuevo Testamento,80 ios que a su vez, son también sacados a menudo de su contexto. Por ejemplo, el contraste utilizado para fortalecer estas interpretaciones entre las expresiones "hecho a mano" y "hecho sin mano," que aparecen en Mr 14:58,81 está basado en un "falso testimonio"

72 J.SWETNAM, "Hebrews 9:2...," 214, considera que "la identidad de la 'tienda' es uno de los mayores problemas en la epístola," y admite en su conclusión que "no se ilusiona con probar nada; que lo que ha tratado de hacer es juntar material que muestre que una interpretación eucarística de Heb 9:2 y una interpretación sacramental de 9:11-12, son consistentes con los varios contextos de la epístola." A pesar de esto, ninguno de los pasajes que usa y que serán considerados en este estudio, puede probar una tal presumida consistencia. N.R.LIGHTFOOT, 180, dice: "Permanece aún el problema de explicar cómo Cristo pasó 'a través' de su cuerpo glorificado."

73 L.SABOURIN, 200.

74 *ibid,* 202.

75 Con respecto al significado de la expresión, "diestra de Dios," véase p.406-408.

76 *ibid,* 204.

77 Las consideraciones de índole crítica en relación con los pasajes del Antiguo Testamento, no caben acá, debido a que todos los autores del Nuevo Testamento aceptaban la historia de Israel y sus leyes, sin presuposiciones filosóficas que niegan en los tiempos modernos, la autenticidad de las aseveraciones bíblicas.

78 J.SWETNAM, "Hebrews 9:2...," 218-219, llega al extremo de relacionar el tabernáculo de Israel, un lugar de culto, con la figura de "la tienda de David," referente a su dinastía (Am 9:11-12), y que es citada en Hech 15:16-17 para referirse según él al pueblo. De esta forma, concluye diciendo que Hebreos usa la figura de la tienda con el propósito de expresar "esta nueva dinastía fundada por Cristo." Sin embargo, en ninguno de los dos pasajes la "tienda" o "tabernáculo de David" puede ser identificado ni con el pueblo, ni con el tabernáculo del desierto. Tampoco Hebreos usa la idea de tabernáculo y santuario con este sentido, sino siempre para referirse a los lugares de culto terrenal (Heb 9:1-2) y celestial (Heb 8:2).

79 R.C.H.LENSKI, 291: "Ambos términos son...(términos) apropiados para referirse al tabernáculo de Moisés...;" P.H.HUGHES, 289-290, y S.J.KISTEMAKER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1984), 216, relacionan Heb 8:2; 9:11 y 24, para concluir diciendo que "tabernáculo y santuario son lo mismo." Véase usos similares de la palabra "santuario" y "tabernáculo" en el Antiguo Testamento, en *excursus* 1, 80-82. Véase p.395,n.246.

80 Esto es abiertamente reconocido por A.VANHOYE, *...hébreux,* 50.

81 Ibid.

(v.57,59), no en una declaración de Jesús destinada a contrastar su encarnación con su resurrección.82 jesús no usó esos comparativos cuando aplicó la imagen general dei templo a su cuerpo (Jn 2:19-22)83

Estas dos expresiones aparecen, sin embargo, en la analogía que hace Pablo entre nuestra vida actual, y la que Dios ha destinado para nuestra habitación celestial (2 Cor 5:1-4; véase 2 Ped 1:13-14).84 Aun así, Pablo no está hablando en estos pasajes, ni de una tienda humana de Cristo antes de su resurrección, ni de su cuerpo en el cielo. Para ello usa los términos *skenos* y *skenoma,* "tienda," pero no el término *skené,* que aunque posee las mismas raíces, y aparece en la Epístola a los Hebreos, nunca fue usado "en la Biblia para designar el cuerpo."85 Estos pasajes, en cambio, pueden relacionarse con Is 38:12,86 en donde se compara lo pasajero de la vida con "la tienda de pastor," no con un lugar de culto (cf.Jb 4:21).

Problemas en relación con ia naturaleza de Cristo.

Aunque puede hacerse cierta analogía entre nuestro cuerpo y el de Cristo, conviene hacerla con un poco más de cuidado. En efecto, algunas comparaciones entre "la tienda humana" y la que Jesús asumió en su encarnación, podrían resultar algo arriesgadas. Por ejemplo, ¿fué ¡a naturaleza humana de Jesús corrupta? (cf.1 Cor 15:50,53-54).87 En ese caso, ¿cómo podía

82 Esto es también admitido por J.SWETNAM, "Hebrews 9:2...," 216-217.

83 Más aun, Jesús usó en estos pasajes ia imagen del templo, no la del tabernáculo. ¿Sobre qué base se usa entonces la imagen del tabernáculo para contrastarla con la del santuario en Hebreos?

84 A.VANHOYE, "Par la tente...," 24; J.SWETNAM, "Hebrews 9:2...," 216; L.SABOURIN, *Redemption Sacrificielle. Une enquéte exégétique* (Desclóe de Brouwer, Montréal, 1961), 392, quien cambió posteriormente esta posición. Véase n.85.

85 Esto es admitido por L.SABOURIN, *Príesthood,* 200. Otro detalle criticado por Sabourin es que el paralelismo entre el cuerpo glorificado de Cristo y su sangre derramada por el pecador, no tendría sentido en Hebreos (cf.9;11-12; 10:19-20).

86 Cf.O.MICHEL, "*oikodomeo*," en *TDNT,* V, 147; E.OSTY, "Le livre de la sagesse," en *La Bible de Jerusalem* (Cerf, Paris, 1978), 973, n.c.: "En el Antiguo Testamento, la imagen de la 'tienda' evoca la precariedad de la existencia humana." Este autor enlaza justamente los pasajes de Pablo y de Pedro ya citados, con los pasajes de! Antiguo Testamento que evocan este aspecto de la existencia humana, no con el lugar de culto. A pesar de este sentido percibido, es interesante notar que cuando es aplicado a la nueva Jerusalén, esta imagen de la tienda no indica la transitoriedad de esta vida (cf.Is 33:20; 54:2; véase Ap 7:15; 21:3).

87 L.SABOURIN, *Príesthood,* 189, usa este texto siguiendo a A.VANHOYE, "Mundatio per sanguinen (Heb 9:22-23)," en *VD* 44 (1966), 189-190, y dice que "el epíteto aplicado a El..., 'santo, inocente, inmaculado' (7:26), se refiere...al sumo sacerdote después de su sacrificio," *ibid,* 189. ¿Por qué esta delimitación? Ambos autores no niegan que Jesús fue sin pecado, pero por ajusfar su imagen o su ministerio con "el tabernáculo más grande y más perfecto" (cf.Heb 9:11), tienden a desmerecer la naturaleza humana de Cristo en su encarnación, para resaltar la grandeza de su glorificación.

Sin embargo, si se leen con más cuidado los pasajes de 1 Cor 15:42-45, se verá que Pablo no está comparando el cuerpo de Cristo con el que tuvo cuando resucitó, sino los dos Adanes. A diferencia de lo que ocurrió desde Adán hasta entonces, "ni su carne vio corrupción" (Hech 2:31). El segundo Adán no aparece opuesto entre lo que fue y lo que llegó a ser, en cambio se contrasta nuestra naturaleza corrupta *(fzora),* con lo que llegará a ser (cf.Rm 8:15-19). Véase n.70. Tal vez, concierne de este problema, Sabourin intenta traducir 1 Cor 15:52 como "perecedero" en vez de "corrupto," *ibid,* 191-192, y aun así, cabe hacerse la pregunta de si la carne de Adán hubiese sido alguna vez destruida si no hubiese pecado, y, teniendo en cuenta su interpretación, si la carne de Cristo era necesariamente perecedera. ¿Qué decir entonces de su transfiguración, antes de morir, con la gloria que tuvo "antes que el mundo fuese"? (Jn 17:5; Le 9:29-31; Mr 9:2-4; Mt 17:2-3; 2 P 1:17-18). ¿Se transformó su naturaleza humana en incorruptible, y luego de nuevo se volvió corruptible? ¿Fue su

ser nuestro substituto? (1 P 1:19; Hech 2:31; cf.Lv 1:3,10; 3:1,6; 4:3,23,28,etc). ¿Estuvo alguna vez enfermo? En ese caso, ¿cómo podía entonces "llevar nuestras enfermedades" y sanar nuestras dolencias? (Is 53:4-7; Mt 8:14-17; 1 P 2:21-24)88 Dios mismo le preparó un cuerpo en su encarnación (Heb 10:5) para que viniese a hacer Su voluntad (v.7; cf.10:10). Sólo así podía llegar a ser un cordero "sin mancha y sin contaminación" (1 P 1:19; cf.Lc 1:35= "el Santo Ser que nacerá"). Por esto se dice de él que "su carne no vio corrupción" (*diafzorán*= 1 P 2:31), y que "era imposible" que la muerte lo retuviese (v.24).89

Se podría ir más lejos todavía y levantarse otras preguntas más. ¿Tuvo Jesús un "viejo hombre" que sepultar como tiene que hacerlo el pecador? (Rm 6:6; Ef 4:22; Cl 3:9).90 ¿Estuvo sujeto a las mismas pasiones que nosotros? (cf.St 5:17; 4:1). ¿Estuvo su carne en enemistad contra Dios y, por lo tanto, no pudo sujetarse a su ley? (cf.Rm 8:7).

Su imagen humana permanece vigorosa, pues murió en torno a los 30 años, y jamás envejecerá.91 El es, por naturaleza y por ejemplo, el substituto perfecto de la especie caída.

En este tema deben tenerse en cuenta dos aspectos. Jesús vino "en semejanza (*homoioma*) de carne de pecado" (Rm 8:3), fue "semejante a los hombres' (Filip 2:7); "semejante en todo a sus hermanos" (Heb 2:17), pero no fue en todo igual (/sos) a j a raza caída; El fue "sin pecado" (Heb 4:15), y permanelíioTñvTcto en esta condición, aún en medio de la aflicción (Heb 2:10).

carne y su sangre transformada en una naturaleza celestial y espiritual, y luego vuelta a transformarse en carne y sangre?

88 Aquí se aplica el principio de intercambio substitutivo del culto israelita. Véase cap 3, 173-174. Es interesante destacar que este intercambio no afectó la naturaleza humana de Cristo, pues no se enfermó al llevar las enfermedades del pueblo, sino que las llevó a la tpmba en su muerte. Por esto puede decir luego Pedro que, a pesar de que él cargó con todos nuestros pecados (1 P 1:24), "su carne no vio corrupción" (Hech 2:31). Esto está en armonía con el criterio del Antiguo Testamento, pues los sacerdotes podían llevar el pecado del pueblo durante todo el año, mientras purificaban a los pecadores, sin quedar por eilo ineptos para su ministerio. Estos detalles del antiguo culto que aparecen en el cap 3, fueron publicados también en A.TREIYER, "La Contaminación del Santuario y los Ritos de Purificación," en *El Ministerio Adventista* (Mayo-Junio, 1985), 20-21.

89 Su humanidad es destacada de nuevo en su ministerio celestial (Heb 4:14-16; 10:20; cf.1 Tm 2:5; Heb 9:15). Jesús no fue prestado, sino dado a la humanidad por toda la eternidad (Jn 3:16). Véase n.70.

90 L.SABOURIN, 191, considera que a través de ia angustia y del sufrimiento, la obediencia y la oración, y el evento de la Pasión, Jesús "fue *transformado* en un nuevo hombre." "La *humanidad de* Cristo tenía que ser purificada por mejores sacrificios, específicamente por el propio sacrificio de Cristo (9:23)," *ibid* (énfasis suplido). Así'también, A.VANHOYE, *...hébreux,* 50-52: "Para entrar en la gloria del Padre, Jesús mismo, como hombre, tuvo *necesidad de una transformación de su numanidad.* Gracias a *su humanidad transformada* es que Cristo está, de ahí en más, en relación con Dios," *ibid,* 50. "Es en efecto, por su ofrenda a Dios, que la *humanidad de* Jesús fue *transformada," ibid,* 51,53-54 (énfasis suplido).

Estas declaraciones están basadas, no sólo en 1 Cor 15:42-45, sino también en Heb 7:28; 5:9 y 2:10. Pero estos pasajes no hablan del perfeccionamiento de la naturaleza humana de Cristo, como si no habiese sido perfecta antes, sino de su capacitación "para ser misericordioso y fiel sumo sacerdote en lo que a Dios se refiere," para poder comprender y "socorrer a los que son tentados" (Heb 2:17-18; 4:15-16; 5:1-2,7-10; cf.Mt 20:28). En otras palabras, Jesús fue hecho un sumo sacerdote perfecto para representar a la humanidad delante de Dios, gracias al hecho de que pasó a través de la angustia y aflicción de los seres humanos, y por consiguiente, está en condiciones de abogar por ellos. Véase n.92, en relación con otras implicaciones de estos pasajes. Por esta razón, las declaraciones de Sabourin y de Vanhoe con respecto a la naturaleza humana de Cristo antes de su resurrección, son muy riesgosas. Véase comentario sobre 1 Cor 15:42-45 en n.87.

91 R.BADENAS, "El aspecto físico de Cristo" en *Sinopsis de los Evangelios* (Safeliz, Madrid, 1981), 57.

Por esta razón puede compadecerse y socorrer a los que son tentados (Heb 2:14-18; 4:15; cf.10:32-33; 12:1)92 En él se realiza el trueque del pecado por la pureza y la santidad. En él el pecador intercambia su pecado por una nueva vida, la que Jesús vivió sobre la tierra (1 Jn 2:6; 5:18; 1 P 2:21-24). Sólo un substituto perfecto podía salvar la humanidad.

En cambio, el ministerio en el tabernáculo antiguo tuvo "defecto" (Heb 8:7); fue "débil" e "ineficaz" (Heb 7:18), y necesitó por consiguiente reformárselo (Heb 9:10)93 ¿Puede decirse esto del ministerio que realizó Jesús en la tierra, antes de su resurrección? ¿Fue su encarnación entonces, figura de las cosas celestiales, o del nuevo cuerpo que iba a tener? ¿Cuándo comienza el cumplimiento de las realidades que habían de venir?, ¿antes o sólo después de su resurrección? (cf.Gl 4:4-5; Mr 1:14-15). Si en su resurrección, ¿es su sacrificio entonces todavía una sombra de otra realidad futura? ¿Dónde puede encontrarse en la Epístola a los Hebreos o en cualquier otro lugar del Nuevo Testamento, un texto siquiera que utilice el cuerpo de Cristo para contrastarlo con una tienda más perfecta? (cf.Heb 9:11).

Hebreos toma como referencia siempre el tabernáculo del Antiguo Testamento. Jamás compara el cuerpo humano que Jesús tuvo antes de su resurrección, con el tabernáculo celestial. Al contario, su cuerpo y el tabernáculo del antiguo pacto son presentados como dos cosas separadas y distintas (Heb 13:10-12),94 pues su cuerpo tiene que ver allí con el sacrificio, no con una representación del tabernáculo. ¿Sobre qué base entonces, pueden interpretarse las referencias de la Epístola a los dos tabernáculos de las dos dispensaciones, como refiriéndose al cuerpo de Cristo en su encarnación, y luego al de su resurrección?

La liturgia del sacrificio.

Tampoco puede inventarse una liturgia especial para reproducir miles de veces el sacrificio de Cristo, hecho según Pablo, "una vez para siempre" (cf.Heb

92 E.F.HARRISON, "The Theology of the Epistle to the Hebrews," en *Bibliotheca Sacra* 121 (1964), 338, considera que Jesús fue hecho perfecto, no en un sentido moral, sino en una capacitación por el sufrimiento para ser nuestro Salvador. D.PETERSON, 103, extiende este concepto de sufrimiento y tentación de Jesús a la comprensión y simpatía que adquirió de sus "hermanos," véase n.90. De esta forma pudo mostrarse hasta qué punto los hombres deben someterse a Dios y obedecerle. Jesús debió "aprender" a cumplir, en efecto, la tarea del siervo de Dios hasta el mismo fin, *ibid.*

93 A.VANHOYE, *...hébreux,* 17, toma como argumento que su ejecución se revelaba deficiente por la incapacidad humana.

94 L.D.HURST, 55. J.SWETNAM, "...Hebrews 9:9-10," 165-166, por no poder desprenderse del pensamiento católico de la misa, llega hasta a decir que Jesús, según Heb 13:12, sufrió fuera de la puerta para "hacer su cuerpo disponible como alimento de acuerdo con las prefiguraciones del AT con respecto a las víctimas del ritual del Día de la Expiación; los adorarodes que vivían bajo el AT," según su argumento, "no podían compartir los cuerpos sacrificados de los animales, mientras que los adoradores que viven bajo el NT, por implicación, pueden." (?)

El "altar" del cual Pablo habla en Heb 13:10, no es el de la misa católica, sino el del incienso, sobre el cual Jesús ministra en el cielo, y en base al único e irrepetible sacrificio que ofreció en la tierra. Como los sacrificios por el pecado que se quemaban fuera del santuario, el sacrificio de Jesús tampoco es comible (cf.v.11-14). Su sangre es presentada sobre el altar interior. Cuando esto ocurría, los sacerdotes no debían comer el sacrificio (Lv 6:23[30]; cf.Heb 13:11). De nuevo conviene destacar que el sacrificio pascual no se ofrecía jamás sobre el altar, y que aun el rito de la Santa Cena no es tenido en cuenta en el argumento del apóstol.

10:10,12,14). En ninguna parte del Nuevo Testamento puede encontrarse una sola alusión siquiera, para mostrar semejante clase de sacrificio llevado a cabo por los sacramentos que imparte una institución sacerdotal que tampoco figura en la Biblia. Ni Jesús, ni los apóstoles, ni sus seguidores inmediatos ordenaron sacerdotes.95 Hebreos hace claro que el nuevo orden no cuenta con sacerdotes terrenales que comen del sacrificio de Cristo, y lo sacrifican vez tras vez como se pretende hacerlo en la Misa cada domingo (cf.Heb 13:9-10). Pablo está hablando del sacerdocio israelita, y pone el cuerpo de Cristo en relación con los sacrificios que no se comían, sino que se quemaban fuera de! campamento. ¿Cómo puede asociarse entonces, el pasaje de Heb 10:19-20 con la Eucaristía?

Quienes participan del símbolo del cuerpo de Cristo y de su sangre, según lo instituyó el mismo Señor en los Evangelios, participan de su vida (cf.Jn 6:41-63)96 Su simbolismo es el del cordero pascual (cf.Mt 26:17-19; Mr 14:12,14,16; Le 22:7-20; 1 Cor 5:7), que era comido por todos, sin distinción de clases ni de ministerios (cf.Ex 12:4). Los sacrificios por el pecado ievíticos, en cambio, nunca eran comidos por el pueblo.97 ¿Cómo puede entonces incluirse la temática de la Pascua en un pasaje que habla únicamente de los sacrificios por el pecado? (Heb 10:18-20).98 Más aun, ¿cómo puede incluirse un rito de Santa Cena y con una interpretación tan particular,99 si ni siquiera aparece mencionado ese rito en la Epístola en conexión con el ministerio de Cristo?100

95 Véase n.2. D.MUÑOZ LEON, "Un reino de sacerdotes y una nación santa (Ex 19:6)," en *Est.Bib.* 37(1978), 209-210, un autor católico, admite que el término "sacerdote" para designar los ministros de la iglesia, fue introducido más tarde, no antes del fin del S.II. Pero de acuerdo a su interpretación, el hecho de que los textos bíblicos no hacen ninguna mención al sacerdocio del ministro de la iglesia, no excluye la provisión de su existencia, *ibid,* 155-157, 162-163, 194-198,n.164, 212. La creencia de este autor en el sacerdocio católico, pues, no está basado en el entendimiento del Nuevo Testamento, sino, según él mismo lo expresa, en la "progresiva profundización de estos temas en la iglesia (Jn 16:13), su posterior "inteligencia y comprensión cada vez más explícita de estos textos en la tradición," *ibid,* 210,n.209.

96 En este capítulo, Jesús usa significativamente el símbolo del pan en relación con su sangre, que el daría "por la vida del mundo" (Jn 6:51). Tanto ios panes ázimos como la carne del sacrificio, eran comidos en ocasión de la Pascua (Ex 12:4-11,15-20).

97 El único pasaje que menciona la remisión del pecado en ocasión de la Santa Cena, es el de Mt 26:28. Su relación con el ritual israelita del santuario es sólo indirecta, pues el pueblo nunca comía los sacrificios por los pecados, pero sí comía el cordero pascual (Ex 12:4; cf. 1 Cor 11:17-29). Aunque en la muerte de Cristo están comprendidos todos los sacrificios levíticos, y esta es la razón por la que Jesús aprovechó esta oportunidad para explicar algo más acerca del valor de su sangre, esto no quiere decir que Jesús involucró todo el sistema de sacrificios del antiguo orden en el rito de la Santa Cena. En la antigua liturgia, los sacerdotes llevaban el pecado del pueblo cuando comían el sacrificio (Lv 10:17). Véase cap 3, 182-183. Si la Santa Cena había de ponerse en relación directa con el sacrificio por el pecado comible, ¿cargan los sacerdotes católicos con el pecado del pueblo cada domingo en el sacrificio de la Misa?

Así como el sacrificio pascual del cordero liberó a los israelitas de la esclavitud de Egipto, así también ellos debían participar del rito de la Santa Cena, como recordatorio de la liberación que el Cordero de Dios efectuó por ellos del pecado (cf.Jn 8:36; cf.v.34). En virtud de este evento de liberación, a su vez, habría remisión de pecados.

98 R.C.H.LENSKI, 484-484.

99 No es necesario repetir aquí las discusiones tradicionales acerca de la transubstanciación o la consubstanciación. El rito de la Santa Cena es un símbolo del cuerpo y la sangre de Cristo; no hay ningún texto bíblico que establezca que Cristo sea sacrificado de nuevo en la Eucaristía.

100 La única mención a la Pascua en la Epístola a los Hebreos, se encuentra en el capítulo histórico, no litúrgico ni argumentativo, de la fe (Heb 11:28). M.DIBELIOUS, "Der himmlische Kultus nach dem Hebräerbrief," en *Botschaft und Geschichte* II (Tübingen, 1956), 174: "La Santa Cena no juega en la Carta a los Hebreos ningún papel." El pacto mencionado en Heb 9:15 tiene que ver con los holocaustos y sacrificios de paz que fueron ofrecidos antes de construir el tabernáculo mismo (Ex 24:5-8). ¿Cómo, entonces, "el más grande y perfecto tabernáculo," por medio del cual, según la

Aunque de una manera general, el Nuevo Testamento ve en el sacrificio de Jesús el cumplimiento de todos los sacrificios del Antiguo Pacto, se oscurece su ministerio celestial cuando se confunden esos sacrificios con el ministerio que se llevaba a cabo a través de ellos, sin percibir sus diferentes matices y características propias.

La iglesia es considerada en el Nuevo Testamento como una "casa espiritual," para que los creyentes puedan ofrecer sacrificios espirituales aceptables a Dios por medio de Jesucristo (1 P 2:5; cf.Heb 3:3-6; 10:21; 13:15), y "un sacerdocio santo," para ofrecerle un servicio espiritual que glorifique su nombre (cf.Filip 3:3). Sin embargo, los creyentes no son considerados sacerdotes por ofrecer estos sacrificios espirituales, en el mismo sentido en que los sacerdotes hijos de Aarón lo eran cuando ministraban a lo que es figura de las cosas celestiales. Como los israelitas en lo pasado se identificaban con la ofrenda que traían, así también ahora el Israel espiritual debe proyectarse en el sacrificio de Cristo que Jesús, su sacerdote celestial, ministra en el cielo (cf.Rm 6:6; G IT2:20). Pero ni ellos ni los cristianos eran o son considerados sacerdotes en la misma manera en que lo fueron los hijos de Aarón o lo es Cristo.

El pueblo de Israel fue considerado en el Antiguo Pacto un sacerdocio, porque fue estimado por Dios un "tesoro especial sobre todos los pueblos de la tierra," con el propósito de ministrar entre Dios y las naciones, las bendiciones espirituales que les ofrecía el pacto (Ex 19:5-6; Is 61:5-11; cf.Gn 12:1-3). Así también, la iglesia de Cristo es considerada "un real sacerdocio," con el propósito de anunciar "las virtudes de aquel que" la "llamó de las tinieblas a su luz admirable" (1 P2:9).

Asícomo en Israel los hijos de Aarón_erarLS¿C£rdoies_del pueblode Dios, así también Cristo es el único sacerdote ordenado por Dios para ministrar los beneficios de su sacrificio sobre su iglesia (Heb 10:21; cf.3:6; 5:4-10). Así como la nación entera fue considerada un sacerdocio santo para dar a conocer al mundo el plan de salvación, así también la iglesia es considerada un sacerdocio santo para proclamar las buenas nuevas de salvación a un mundo que perece.

Esto no puede cumplirse a menos que el creyente se sacrifique en un sentido espiritual, en el sacrificio de su Señor (cf.Cl 2:20; 3:3,5; Rm 6:10-11; Gl 5:24; 2:2; véase Rm 12:1). Es por fe en ese sacrificio, el de Cristo, no en el suyo propio ni en el de ningún otro, que el creyente es capacitado para revelar el carácter de Dios a los hombres. En armonía con este hecho, debe mirar al mismo tiempo hacia arriba, para recibir los beneficios del ministerio antitípico que su sumo sacerdote lleva a cabo por él en el interior del santuario celestial.

A pesar de lo forzado de estas interpretaciones cristológicas y litúrgicas, puede admitirse que, fuera de la Epístola a los Hebreos, hay sólo dos pasajes que hacen una asociación general de la encarnación de Cristo con el templo o

opinión de estos autores católicos, Jesús habría entrado al santuario celestial, podía ser considerado símbolo del cuerpo eucarístíco de Cristo, o de la liturgia de la redención? Además, Pablo no usa en Heb 9:15 tampoco como referencia, ni la Pascua, ni la Santa Cena. En esta sección, el apóstol parece unir, además de la inauguración del Pacto, los sacrificios relacionados con la inauguración del tabernáculo, y cuya sangre se asperjaba en el altar exterior (Heb 9:19-21). Véase p.395,n,246.

tabernáculo (Jn 1:14; 2:19-22). Sin embargo, nunca se los compara. Simplemente se usa la imagen general del templo para describir una condescendencia divina semejante de morar entre los hombres, revelada de nuevo en la encarnación de Cristo. Dicho en breve, el que Dios se haya hecho tabernáculo entre nosotros era otra manera de decir que Jesús es Emanuel, "Dios con nosotros."

Conclusión.

En la Epístola a los Hebreos nunca se compara el cuerpo humano de Jesús, ni con el tabernáculo terrenal, ni con el tabernáculo celestial. El evangelio de Juan testifica que Jesús consideró su humanidad como un templo en el cual Dios descendió para morar en medio de su pueblo. Las epístolas muestran que un propósito semejante Dios tiene para con cada ser humano, y para con su iglesia sobre la tierra. No obstante, algunas comparaciones que se han hecho entre Cristo, y por extensión la iglesia, con el tabernáculo terrenal y celestial, tienden a dañar la cristología bíblica, pues debilitan el carácter substitucional perfecto de la humanidad de Jesús, al ponerla en relación demasiado estrecha con la naturaleza pecaminosa y caída de la humanidad, lo que no es bíblico.

También se debilita el valor del sacerdocio celestial de Cristo cuando se presenta el tabernáculo celestial como una liturgia del sacrificio que señala el pasaje del santuario terrenal al celestial. No hay bases bíblicas para una interpretación semejante,"'01 pues en ambos lugares, en el tabernáculo y en el santuario, se llevaron a cabo las mismas ceremonias, y en ningún lado se usan estas imágenes para destacar un servicio diferente. Este es un intento forzado para legitimar el sacramento de la eucaristía y del sacerdocio, tal como lo practica la iglesia de Roma. Se limita la tipología que hace la Epístola a los Hebreos del sacrificio por el pecado de Cristo, como un sacrificio no comible (cf.Heb 13:10-13), por identificárselo con la tipología que ofrecen otros pasajes de! Nuevo Testamento con el cordero pascual. Aunque el sacrificio de Jesús cumple con todos los sacrificios del Antiguo Pacto, se daña la proyección de su ministerio celestial cuando se confunden los diferentes momentos y servicios que proyectan los rituales antiguos.

[101] L.D.HURST, 55: "Los enfoques que consideran la tienda celestial en Hebreos como un símbolo de otra cosa, por consiguiente, carecen de prueba." Esto mismo puede ser dicho sobre las interpretaciones cosmológicas, que presentan el tabernáculo como un símbolo de los diferentes cielos a través de los cuales Jesús habría pasado para llegar a la presencia de Dios.

Las interpretaciones eciesiológicas del santuario.

La interpretación eclesiológica espiritualiza también el tabernáculo celestial, para considerarlo simplemente un símbolo de la iglesia,"'02 ei cuerpo espiritual de Cristo (1 Cor 12:27).103 Ante la objeción de que es inadmisible que Cristo comparezca delante de Dios traspasando a su iglesia, se ha respondido últimamente que Cristo no ascendió "por" o "a través" de la iglesia, sino "con" ella (cf.Heb 9:11=d/'a).104 Fn otras palabras, los pasajes ya considerados con respecto al cuerpo de Cristo como templo de Dios, comprenderían también, según esta otra opinión, a la iglesia misma.

Esta asociación de figuras tampoco es coherente, porque Cristo es presentado en Hebreos como mediador (Heb 9:15; 8:6; cf.13:15). ¿Cómo podría serlo de su propio cuerpo? 105

Una prueba adicional de que el tabernáculo o santuario106 es un símbolo de la iglesia, ha sido buscada en los pasajes que destacan que ninguna habitación "hecha de mano" podría realmente contener a Dios (Hech 7:48; 17:24; cf.Is 66:1). En cambio, algunos pasajes tanto del Antiguo como del Nuevo Testamento, declaran que Dios prefiere morar "con el quebrantado y humilde de corazón" (Is 57:15). Esta clase de gente es la que Dios busca para constituir su iglesia o pueblo en donde morar (Heb 3:6), y ia hace "sentar en los lugares celestiales con Cristo Jesús" (Ef 2:6). En conclusión, el santuario celestial sería la iglesia que mora en las regiones celestiales.107

En respuesta a estas asociaciones, debe destacarse que, a pesar de que Dios siempre deseó habitar en los corazones humanos, el Antiguo Testamento nunca confundió el santuario terrenal con el pueblo, ni con el humilde de corazón que se acercaba a adorar en el templo. 108 Tampoco se llamó jamás *skené,*

102 F.F.BRUCE, 199-200.

103 J.B.COFFMAN, *Commentary on Hebrews* (Firm Foundation Publishing House, Austin, Texas, 1971), 196-197. B.F.WESTCOTT, *The Epistle to the Hebrews* (Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1977), 240, incluye esta interpretación dentro de la cristológica. N.HUGEDE, 109-110, agrega aun a ia interpretación cristológica y eclesiológica, otra más general. El tabernáculo sería también el cielo mismo. Véase sin embargo p.349,n.57.

104 J.B.COFFMAN, 196-197.

105 P.E.HUGHES, 286, critica esta interpretación diciendo que "es lograda por usar una metáfora (la tienda por el cuerpo) como la base para otra metáfora (el cuerpo por la iglesia), con la consecuencia de que la exégesís tiene una cualidad claramente mística."

106 Las interpretaciones eciesiológicas no atribuyen generalmente un simbolismo diferente al tabernáculo y al santuario. Véase por ejemplo F.F.BRUCE, 199: "El santuario en el cual él ministra es el verdadero tabernáculo...;" J.B.COFFMANN, 196: "El santuario es un tipo de la iglesia de Cristo;" 197: "no importa io que el tabernáculo más grande y superior sea, a través del cual Jesús pasó, 'manifiestamente incluye la iglesia de Cristo,'" 197.

107 F.F.BRUCE, 199-200. En la lista de pasajes que este autor usa para corroborar esta posición, se encuentran Mr 14:58 y Jn 2:19 que fueron ya comentados en el análisis de las interpretaciones cristológicas y litúrgicas.

108 *ibid*, 219, en su interpretación de Heb 9:23, razona diciendo que, así como el tabernáculo en el desierto tuvo que ser ungido con sus muebles para que Dios se manifieste a sí mismo en medio de su pueblo, también ahora el pueblo de Dios debería ser purificado para una morada de Dios en Espíritu. Este autor ignora de esta forma que en la inauguración del santuario israelita, el pueblo era purificado en un acto inaugural (Lv 9-10), sólo despues que el altar y el sacerdocio habían sido purificados (Lv 8:15). Si la purificación del santuario no fue entonces confundida con la purificación del pueblo, ¿por qué habría de confundírsela ahora en la nueva dispensación?

"tabernáculo," al pueblo de Israel en el Antiguo Testamento. 109 ¿Habría de confundirse ahora ei cuerpo de Cristo o su iglesia con el santuario celestial?

Para evitar hacer asociaciones ligeras entre el santuario israelita y el pueblo de Dios o la iglesia, será necesario detenerse un poco más en la naturaleza de ¡as relaciones que la Biblia hace entre ellos.

Un estudio reciente sobre los principios hermenéuticos bíblicos básicos que entran en juego en la escatología profética del Antiguo Testamento y en su cumplimiento.HO llega a conclusiones importantes. En contra de toda abstracción y aiegorismo, se "afirma un cumplimiento literal e histórico de la profecía del Antiguo Testamento." Al mismo tiempo se advierte del peligro de caer en "un falso dilema, como si tuviéramos que elegir entre dos posiciones extremas: literalismo o aiegorismo. La estructura tipológica es el estilo de la esperanza y profecía bíblica."111

¿Cuál es esta *estructura tipológica,* y de qué manera la iglesia y el santuario celestial entran en ella? ¿Son todas las aplicaciones relativas al santuario de orden tipológico, o muchas de ellas tienen que ver con simples analogías homiléticas?

En la estructura tipológica establecida por una correlación de los dos Testamentos, el Antiguo y ei Nuevo, se percibe una eliminación de las fronteras étnicas y geográficas, en favor de una proyección universal de sus figuras.112 Esto quiere decir que todas las profecías y tipos del Antiguo Testamento, hallan su cumplimiento en Cristo y en su ministerio, así como en la iglesia que se beneficia de su ministerio, no más en un Israel literal"según la carne" que lo niega.113

El cumplimiento de todos estos cuadros tipológicos del Antiguo Testamento, sin embargo, no está libre de ciertas tensiones. Esto se debe a que estos cuadros no siempre tenían un único propósito, sino que se proyectaban en más de una dirección, como se ve por ejemplo en las dimensiones bíblicas del santuario y de la iglesia. Pero estas tensiones no son difíciles de entender, a menos que se pierda de vista justamente la estructura tipológica que existe entre el Antiguo y el Nuevo Testamentos.

Las asociaciones del templo con la iglesia.

Es evidente que la hermosura y el esplendor del templo terrenal, tenían entre otros, el propósito de revelar el alto destino que Dios deseaba otorgar a Israel.114 Por esta razón, el Nuevo Testamento establece una asociación entre

109 G.F.HASEL, 152.

11° H.K.LARONDELLE, *The Israel of God in Prophecy. Principies of Prophetic Interpretation* (Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan, 1983).

111 *Ibid,* 53. Vease también R.M.DAVIDSON, 417. Este autor considera que el cumplimiento escatológico del Antiguo Testamento cubre tres aspectos posibles: la inauguración pasada, la apropiación presente espiritual, y la consumación en la Parusía (2da.Venida).

112 H.K.LARONDELLE, 142. Véase cap 5, 260.

113 *Ibid,* 118.

114 E.G.WHITE, *El Deseado de todas las Gentes* (PPPA, Mountain View, California, 1966), 132: "Desde las edades eternas, había sido el propósito de Dios que todo ser creado, desde el

el templo y el cuerpo del hombre en una perspectiva individual (1 Cor 3:16-17; 6:19-20), y entre el templo y la iglesia de Cristo en una perspectiva colectiva (Ef 2:21-22; cf.2 Ts 2:4). La Piedra del ángulo y el fundamento de este templo, no son ya más una piedra o conjunto de piedras escogidas del templo de Jerusalén, sino Cristo y sus apóstoles (Ef 2:19-20; cf.Ap 21:14).

Mediante esta relación, se mostraba que la demolición de todo edificio material, como por ejemplo, los templos de Salomón y de Herodes, no llevó necesariamente a Dios a renunciar totalmente a morar entre los hombres. De otra manera, la ruptura de relaciones entre el cielo y la tierra hubiera sido total. El "cordón umbilical'^ 15 por el que el cielo comunicaba su gracia a la tierra, se hubiese roto completamente. Por esta razón, ahora los creyentes mismos son considerados un edificio espiritual (1 P 2:5; Ef 2:19-22).

Esto muestra que en el Nuevo Pacto, la relación entre Dios y su pueblo se hace sin la intermediación de un santuarb terrenal típico o figurativo, sino directamente. La iglesia se acerca no a una sombra, sino a la realidad misma (Heb 10:1; 12:22-25), aunque sigue siendo el "Israel de Dios" (Gl 6:16), no otra cosa. Si el Israel antiguo no fue confundido jamás con el santuario terrenal, tampoco ahora debe confundirse el Israel espiritual con el santuario celestial. El santuario terrenal tenía, en efecto, otras verdades que enseñar, como una entidad ligada al pueblo de Dios, pero al mismo tiempo distinta de él.

Uno de los problemas básicos para aceptar que el santuario del Antiguo Pacto se cumple totalmente en la iglesia, es que ese santuario tuvo un "modelo" o "maqueta" *(tabenit)* del santuario celestial.116 Esa maqueta no fue ni el cuerpo de Cristo sobre la tierra, ni el de su resurrección, ni su iglesia,"!"!? sino el equivalente al templo que Dios levantó en el cielo (Heb 8:1 -6; 9:11,24).

Ei antiguo Israel debió inspirarse en ese *modelo* celestial para construir celosamente en cada detalle, un santuario terrenal correspondiente. La iglesia

resplandeciente y santo serafín hasta el hombre, fuese un templo para que en él habitase el Creador. A causa del pecado, la humanidad había dejado de ser templo de Dios...Dios quería que el templo de Jerusalén fuese un testimonio continuo del alto destino ofrecido a cada alma. Pero los judíos no habían comprendido el significado del edificio que consideraban con tanto orgullo. No se entregaban a sí mismos como santuarios del Espíritu divino..." Idem, *Profetas y Reyes* (PPPA, Mountain View, California, 1957), 25-26: "De una belleza insuperable y esplendor sin rival era el palacio que Salomón y quienes le ayudaban erigieron para Dios y su culto. Adornado de piedras preciosas..., el templo...era un emblema adecuado de la iglesia viva de Dios en la tierra, que a través de los siglos ha estado formándose de acuerdo con el modelo divino, con materiales comparados al 'oro, plata, piedras preciosas,' 'labradas como las de un palacio' (1 Cor3:12; S1144:12)."

115 El pueblo de Dios mora en el "ombligo de la tierra" (Je 9:36-37; Ez 38:12), es decir, en e' centro de la tierra y del mundo. Siquem y Jerusalén fueron los dos lugares básicos en donde el santuario fue establecido, cf.J.VALENTINE, 15,76-77.

116 J.B.COFFMANN, 172, considera que Heb 8:5 revela a Dios como un patrón de la disposición de Dios, y por extensión, "un modelo de adoración," los cantos, el bautismo, etc. Esto es alegoría total, y por consiguiente, no tiene ningún valor exegético. Ningún texto bíblico puede traerse a colación en favor de una interpretación semejante. F.F.BRUCE, 165-166 admite que en Ex 25:9,40; 26:30; 27:8, el "modelo" "era algo visible," y en correspondencia con el lugar terrenal de habitación, y a pesar de que este autor espiritualiza la figura del santuario, *ibid,* 167,194, admite que aun en Heb 9:23, "la impresión es que el santuario celestial mismo es visto como una localidad..., *ibid,* 219,n.152. Este autor adopta el principio que consideraremos más adelante, de antítesis tipológica entre los dos santuarios. Conviene destacar ya desde aquí, sin embargo, que las tensiones que aparecen en la Epístola entre la sombra y la realidad, tienen que ver más bien con el ministerio del santuario que con el modelo en sí; con la actividad y no con la réplica espacial (cf.Heb 9:1-2). Véase n.21.

117 F.DELITZSCH, 22; G.F.HASEL, 152.

de Cristo debe encontrar también en esa realidad celestial, una digna aspiración a imitar (1 Cor 2:9-10; Cl 3:1-4),118 y un lugar en donde cifrar sus esperanzas de vida eterna (Heb 13:14; 11:1,14-16; 2:5; cf.Filip 3:20-21). Pero ni ella es construida con una estructura semejante, ni debe construir un edificio arquitectónicamente equivalente.

Por esta razón, el cuerpo de Cristo o su iglesia sobre la tierra, tampoco son considerados una figura o sombra de una realidad a venir,119 ni construidos arquitectónicamente de la misma manera. Nunca aparecen los términos "figura" o "sombra," en relación con los pasajes que hacen de Cristo y de sus seguidores, un templo en donde Dios mora. Ellos son vistos simplemente como el *cumplimiento* de uno de los propósitos que Dios tuvo al indicar la construcción del templo terrenal, a saber, el de morar en medio de su pueblo a través de su Espíritu. Nuevamente, aunque la iglesia está ligada al templo celestial, y es "morada de Dios en el Espíritu" (Ef 2:22), no debe ser confundida ni con ei templo celestial, ni con su ministerio.

Ei título 'elohfm.

Algo semejante ocurre con el uso del título *'elohim,* "Dios," en el Antiguo Testamento. Se lo aplica a Moisés (Ex 4:15-17; 7:1-2), a los jueces de Israel (Ex 21:6; 22:7[8]), al rey David (Sl 45:5[6] - cf.Heb 1:8)120 y a su casa (Zc 12:8; cf.Is 9:5), y aún a los ángeles (Sl 8:5; cf.Heb 2:7). Esto se debe a que ellos ocupaban en muchos sentidos, el lugar de Dios. Los jueces, sacerdotes y reyes eran quienes en casos de juicio, dictaminaban en nombre del Señor la sentencia (Sl 82:1,6; cf.Dt 19:17). En sus declaraciones, el pueblo debía escuchar la palabra de Dios (2 Cr 19:5-10), no meramente las de un hombre (cf.2 Sm 14:17). Y a pesar de eso, no debían ser confundidos con Dios, pues todos estos pasajes revelan que Dios es trascendente a su pueblo, no inmanente (2 Cr 19:10; Sl 82:7).121

Así como los poderes enemigos son vistos como tipo del Príncipe de las

118 Véase n.122.

119 Algunas instituciones como la del reinado y la de los ancianos, que debían cumplir una función específica en favor del pueblo de Dios, que no operaban dentro del recinto del santuario terrenal, se incorporan en el santuario celestial en el ministerio de Cristo y de su tribunal (Ap 4-5). Siendo que las decisiones que la iglesia toma de aceptar mediante el bautismo un alma para el reino, o desligarla del cuerpo cuando apostata, son de una naturaleza judicial y de alcances eternos, ella asume en miniatura el papel que hará finalmente el tribunal de Dios (cf.Mt 16:19; 18:18, etc). En esto, la iglesia no hace otra cosa que seguir los mismos principios institucionales y de juicio que existían en el antiguo Israel. Véase cap 5, 263-264; cap 8, 460-481. en relación con el papel de los ancianos. En otras palabras, la iglesia no es considerada en este respecto un cumplimiento. Si se desea considerar este aspecto como tipo de una realidad celestial, lo es en el mismo sentido del Antiguo Testamento. Nunca se usa en conexión con estas instituciones que no operaban necesariamente dentro del santuario, las palabras "sombra" o "figura."

120 Un trabajo reciente que analiza las interpretaciones básicas del Sl 45:6(7), llega a la conclusión de que no hay ninguna objeción insuperable al rendimiento tradicional del pasaje: "Tu trono, oh Dios, es para siempre y siempre." Al contrario, este rendimiento "permanece como la solución más satisfactoria de ¡os problemas exegéticos levantados por el versículo," M.J.HARRIS, "The translation of *Elohim* ¡n Psalm 45:7-8," en *Tyndale Bulletin* 35 (1984), 87. El término *'elohim* sería, por consiguiente, dirigido a "un rey de la dinastía davídica," *ibid.* Cf. 1 Cr 28:5.

121 véase poco más adelante las diferencias de este título en su aplicación a Jesús.

tinieblas (Is 14:12-14; Ez 28:12-19), así también el rey davídico es visto como tipo de! Rey celestial, y del Mesías a venir (Is 9:5). Al contemplar el carácter de ambos reinos, los profetas repentinamente los trascendieron para mirar a lo que aparece más allá de esa manifestación exterior (cf.Hech 2:29-33). Por esta razón, muchas de sus descripciones sobrepasan el marco de cumplimiento de la esfera humana.

Estos pasajes muestran hasta qué punto la Divinidad anhelaba representarse en su pueblo, y a qué elevado destino quería conducirlo (cf.Lv 11:44-45; 19:2; 1 P 1:15-16). En ello estriba uno de los propósitos mayores que Dios siempre tuvo cuando ordenó construir su tabernáculo: el de poner su nombre en medio de su pueblo (cf.Dt 12:11; 1 R 8:29, etc). Quería enseñarles a los israelitas cómo podían llegar a ser ellos mismos una morada divina, en la cual y por la cual Dios pudiese revelarse plenamente.

Naturaleza y límites de estas asociaciones.

Este propósito de hacer del hombre una morada espiritual, Dios lograría cumplirlo a través del nuevo pacto (Jr 31:31). No que Dios iba a cambiar de pacto o de propósito, sino que el pueblo olvidó ese propósito de Dios de morar en medio de ellos, y por consiguiente, el antiguo pacto había sido invalidado (Jr 31:32). Esto lo ilustró Moisés al descender del monte, cuando quebró la ley del pacto que Dios mismo había escrito (Ex 32:15-16,19). El pacto renovado con el Israel de Dios haría que su ley pudiese finalmente ser escrita en los corazones, de tal forma que Dios pudiese habitar con su pueblo para siempre (Jr 31:33-34; Heb 8:8-12; 10:16-17; Jn 14:23, etc).122

Dios desciende del cielo a la montaña (Ex 19; Heb 12:18-21), luego al tabernáculo (Sl 68:17; cf.Ex 40:34-38; Lv 1:1-2, etc), y por último, mediante una genuina conversión de su pueblo, al corazón mismo de cada uno de sus hijos. Este último punto era sin duda, uno de los propósitos más urgentes e inmediatos que Dios tenía para con Israel. Pero, ¿era éste el único propósito que Dios tenía al ordenar la construcción del santuario?

122 nuevo pacto internalízala ley de Diosen el corazón del pueblo. H.LARONDELLE, 114-115. Este fue el propósito que Dios siempre tuvo, el de internalizar el templo en el hombre y en ia iglesia. Cf.n.130. Las realidades del santuario celestial se proyectan en su pueblo que está en la tierra. El pasaje de Jn 14:23 está relacionado con el guardar "los mandamientos" de Dios, del Padre. Esto hace pensar en el Decálogo que se encontraba en el arca, símbolo del trono de Dios. Así como antaño, Dios desea imprimir esa ley no en "tablas de piedra," sino en "tablas de carne, del corazón" (cf.Jr 31:31-33), para poder establecer su trono en el alma humana, y regir la vida de sus hijos (2 Cor 3:3).

Es interesante que el mismo apóstol presenta al "hombre de pecado" que se levantaría para dañar la iglesia y usurpar el lugar que le compite a Dios en medio de ella, como sentándose "en el *naos* de Dios, haciéndose pasar por Dios" (2 Ts 2:4). Este término, *naos,* "templo," se usa en el NT especialmente para hablar de los lugares interiores del templo, nunca del patio, M.VELOSO, "The Doctrine of the Sanctuary and the Atonement as reflected in the Book of Revelation," en *The Sanctuary and the Atonement* (RHPA, Washington, 1981), 395. En contadas ocasiones, como aquí, se lo usa para hablar de la iglesia de Cristo. Salta a la vista entonces que, el intento de este "hijo de perdición" que Juan llamará "anticristo," sería el de impedir que Dios establezca su trono en medio de su pueblo, lo que equivale a "cambiar los tiempos y la ley" (cf.Dn 7:25). A todas luces, el propósito de este usurpador y enemigo disfrazado de Dios sería el de evitar que Dios pueda establecer sus normas y sus juicios entre los suyos (cf.Dn 8:11-12,23-25).

Estos enfoques muestran que ciertas asociaciones entre el tabernáculo o santuario y el pueblo de Dios o la iglesia pueden hacerse. En el Nuevo Pacto, "la ley es espiritual" (Rm 7:14), y así como había sido puesta en el corazón del templo israelita, en el arca, debe ser puesta hoy en el corazón de su iglesia (2 Cor 3:3; Rm 2:28-29). Pero al mismo tiempo, hay que cuidar de no asimilar totalmente el santuario con Cristo o con la iglesia, pues todas estas asociaciones tienen sus diferencias.

Por ejemplo, el santuario terrenal fue destruido dos veces. Jesús, de quien la iglesia es el cuerpo, murió una sola vez (Heb 9:27-28). El santuario terrenal no podía levantarse por sí mismo. Jesús resucitó con el poder de la vida que había en él mismo (Jn 10:17-18; cf.Jn 2:19-22; Mt 27:40; Mr 15:29-30). En algunos aspectos, la figura del santuario ni siquiera puede aplicarse a ios justos que serán salvos, pues fue destruido dos veces (por los babilonios y por los romanos), y en este sentido se asemeja más bien a quienes se perderán para siempre en la "segunda muerte" (Ap 20:6). Además, los justos vivos en ocasión de la venida de Cristo, nunca pasarán por la experiencia de la muerte (1 Ts 4:17). Sólo Enoc y Elias pueden ser mirados, en este sentido, como tipos de ellos (Gn 5:24; 2 R 2:1,9-12).

Tampoco puede asociarse totalmente el tabernáculo del desierto con Jesús, puesto que Jesús murió, y fue cortado de en medio de su pueblo en plena carrera de su vida (cf.Is 53:8). El tabernáculo en cambio, tuvo una larga trayectoria de casi cinco siglos (1 R 6:1), y no pasó por un corte tan radical. No se conoce su destino, pero es probable que fue destruido con el templo de Salomón, a donde había sido traído (1 R 8:4; 2 Cr 5:5).123

No está de más destacar de nuevo aquí que, tanto en el tabernáculo del desierto como en el templo de Salomón, se llevó a cabo la misma liturgia. Además, Jesús resucitó, en cambio el tabernáculo terrenal nunca más fue levantado. Si una analogía de la humanidad de Jesús con el tabernáculo de Israel no da lugar a identificarlos completamente, ¿por qué habría de identificarse mediante otra analogía no bíblica, su humanidad resucitada con el tabernáculo celestial?

Deben usarse con mayor prudencia también los pasajes que hablan del cuerpo humano como una "tienda" (cf.2 Cor 5:1-4). No pueden asociarse ligeramente esos pasajes con el cuerpo de Cristo, ni con el santuario terrenal. 124 El santuario fue contaminado en lo pasado, lo mismo el tabernáculo,

123 De acuerdo a un nuevo estudio que toma en cuenta la historia bíblica del tabernáculo y su evidencia arquitectónica complementaria, el templo cobijó al tabernáculo, bajo las alas de los querubines que Salomón agregó en el lugar santísimo, R.E.FRIEDMAN, "The Tabernacle in the Temple," en *Bib.Arch.* 43 (1980), 241-247. Según esta interpretación, el *paroket* no era un velo colgante, sino una capa o pabellón (*sukká*) que cubría "el lugar del arca dentro del tabernáculo (cf.Ex 40:3,21; Nm 4:5; cf.Sl 27:5; Lm 2:6), *ibid,* 244. Este autor comenta textos como 1 Cr 9:23: "La casa de la tienda" (una sucesión presumible de la tienda de reunión); 1 Cr 6:16-17: "el tabernáculo de la tienda de reunión;" 2 Cr 29:6-7; Sl 26:8; 76:2; 74:7; Lm 2:6-7, etc. Esta interpretación tiene también una confirmación posterior en Josefo y en las fuentes rabínicas, cf.*ibid,* 246-247. Algunos de sus muebles como el arca continuaron cumpliendo el mismo servicio que antes (1 R 8:6; cfv.4; 2 Cr 5:7; cf.v.5). Aunque las evidencias presentadas no son absolutas, confirman que el tabernáculo fue traído al templo de Salomón en ocasión de su inauguración.

124 Véase n.86.

pero podían ser purificados sin necesidad de ser destruidos, gracias al sacrificio por el pecado (Lv 16). Jesús en cambio, "fue hecho pecado" (2 Cor 5:21), y esto en relación con el sacrificio, no con la figura del tabernáculo. El no podía ser purificado de los pecados que cargó de la humanidad, a menos que destruyese a los pecadores. Debía elegir entre la muerte de ellos para salvarse, o la suya para salvarlos. 125 Además, los hombres se contaminan por sí mismos (Mt 15:18-20; Tit 1:15; Heb 10:2); el santuario y Cristo en cambio, fueron contaminados por los pecados del pueblo (2 Cor 5:21; Lv 16:16).

Es importante también no asimilar totalmente a Jesús con su pueblo. Hay que tener en cuenta que Jesús era "la imagen misma" de la substancia divina (Heb 1:3). El era el Hijo legítimo de Dios, su *monogenés,* "único" en su especie. Nosotros lo somos por adopción (Rm 8:15). La manera de referirse a Dios como a "mi Padre," y la distinción que hacía cuando hablaba de la relación filial de Dios con sus discípulos: "vuestro Padre," mostraba que su carácter de Hijo era única. Sus oyentes podían entender que al expresarse así, se hacía igual a Dios (Jn 10:29-33; 5:18).

El pudo decir: "el que me ha visto a mí, ha visto al Padre" (Jn 14:9), porque su palabra y la de su Padre nunca-estuvieron divorciadas (cf.Jn 16:13-15; 15:26). Sus representantes en la tierra recibieron el título de "dios," o de "hijos de Dios" (Ex 4:22-23; Os 11:1; SI 2:7, etc), como ya se vio, porque a ellos "*vino* la Palabra de Dios" (Jn 10:35).126 Jesús en cambio "*era* ia Palabra" (Jn 1:1). Puso su tienda (*tabernaculizó*) entre los hombres, como Dios la había puesto en la antigüedad en medio de su pueblo (Jn 1:14). Por eso debían llamar el nombre del substituto de la especie caída, "Emanuel, que traducido es, Dios con nosotros" (Mt 1:23).

Todo esto sugiere que los pasajes bíblicos que asocian a Cristo y a la iglesia con el templo, lo hacen para resaltar una verdad especial. Ellos son morada de Dios en Espíritu. Esto no da lugar a asociar libremente los pasajes que hablan del hombre como una tienda, con otros pasajes que hablan de Cristo o del

125 A.VANHOYE y L.SABOURIN presentan la naturaleza humana de Cristo de tal forma que dan la impresión de que Jesús no tenía otra alternativa que morir para poder acercarse a Dios. Véase p.355,n.90. En relación con el valor purificativo de la pena de muerte del culpable, véase cap 3, 143-148.

126 **Juez=** Je 14:6,19; 15:14; **Rey=** 1 Sm 10:6,10; cf.2 Sm 7:4-5; **Profeta=** Is 8:8; Jr 1:1-4,11,13; 2:1; 7:1; 11:1; 14:1; 16:1; 18:1; 21:1; 25:1; 30:1; 32:1; 33:1; 34:1,8; 35:1; 36:1,27; 37:6; 39:15; 40:1; 43:8; 44:1; 46:1; 47:1; 49:34; 50:1; Os 1:1; Jl 1:1; Jon 1:1; Mq 1:1; Sf 1:1; **Profeta-sacerdote=** Ez 1:3; 6:1; 7:1; 11:14; 12:1; 13:1; 15:1; 16:1; 17:1; 18:1; 20:45; 21:1; 22:1; 23:1; 24:1,15; 25:1; 26:1; 27:1; 28:1,20; 29:1; 30:1; 31:1,23; 34:1; 37:15; 38:1; Zc 1:1.

Es interesante destacar en este contexto que, los jueces, reyes y profetas, fueron llamados "dios," o "hijos de dios," debido a que lo representaban delante del pueblo. Pero el pueblo es presentado delante de un monarca pagano también como "hijo de Dios," debido a que Israel representaba a Dios delante de las naciones (Ex 4:22-23; 19:5-6). Lo mismo puede decirse del santuario y del pueblo. Dios mora en ambos, y en cierto sentido pueden ser vistos como unidad en donde Dios pone su nombre, pues por extensión, no sólo Dios, sino toda Jerusalén habita en el Monte de Sion.

Pero el templo y el pueblo no pierden su identidad, ni Dios tampoco la suya. Los hijos de Aarón eran sacerdotes del pueblo, y todo el pueblo era un sacerdocio ante el mundo (Ex 19:5-6; Is 61:5-7,9-11). Visto en su conjunto, tanto los hijos de Aarón como el pueblo, podían ser incluidos dentro de la misión sacerdotal que Dios dió a Israel para con las naciones. Su distinción específica, sin embargo, revelada entre ambas nociones del sacerdocio, tipificaban en el caso del sacerdocio aarónico, una misión diferente que la del sacerdocio de todos los creyentes. Lo que el Mesías seria para el pueblo de Dios, el pueblo debía serlo especialmente para el mundo.

santuario, sea este terrenal o celestial. Las diferencias en todos los casos son tales que no permiten diluir la imagen del santuario celestial en una representación de Cristo y de su iglesia. En efecto, mientras que la construcción del templo en su totalidad es tomada en otros pasajes del Nuevo Testamento como un símbolo de la iglesia (Ef 2:19-22; 1 Cor 3:9; 1 Tm 3:15; cf.Mt 16:18), en Hebreos, la liturgia simbólica del templo antiguo cede su lugar a la que es cumplida por el sumo sacerdote en el templo celestial (Heb 8:5; 9:23; 10:1).127

Movimientos convergentes.

¿Cómo encajan estos dos aspectos -la espiritualización del templo en la iglesia y la existencia de un santuario real en el cielo- dentro del cuadro o estructura tipológica de los dos Testamentos? ¿Pueden sincronizarse todas estas asociaciones para dar un enfoque armonioso de los tipos del Antiguo Testamento y sus cumplimientos en eS Nuevo? 128

Esta tarea no es fácil, y sin duda no siempre necesaria.129 Algunas veces, Pablo usó ía alegoría para ilustrar, en base a las experiencias del pasado, ciertas verdades presentes (Gl 4:24), aunque su sistema de alegoría, como el de las dos Jerusalenes, entraban dentro de su esquema tipológico. 130

Por otro lado, algunas analogías del templo no pueden ser unidas. Por ejemplo, según algunos pasajes, el creyente es una piedra del templo (1 P 2:5), no un templo en sí mismo como otros pasajes lo indican (1 Cor 3:16-17; 6:19). Cuando Pedro consideró a los hijos de Dios como "piedras vivas"del templo, incluyó al mismo tiempo el ofrecimiento de "sacrificios espirituales" (1 P 2:5). ¿Pueden las piedras de un templo ofrecer sacrificios?

Claramente, hay analogías que no pueden interpretarse literalmente. No obstante, si se tiene en cuenta que el culto antiguo estaba constituido por dos movimientos convergentes, y que en algunos sentidos se entrecruzaban, mostrando los dos lados de una misma realidad (Zc 1:3; Ml 3:7; Snt 4:8), muchas asociaciones basadas en la figura del templo aparentemente incongruentes, se simplifican y entran dentro de un esquema común.

El encuentro de estos dos movimientos convergenes se da en el patio, en torno al altar del sacrificio, hacia donde Dios se dirije, y hacia donde el pueblo también se dirije (Véase Sl 65:2-4; cf.Lv 4:24-26,etc). Este es el lugar en donde Dios se reúne con su pueblo (Ex 29:42-43). Pero la gloria no penetra visiblemente dentro del corazón de cada israelita, sino dentro del santuario (Ex

127 Ninguno de los pasajes del Nuevo Testamento que presentan a la iglesia como templo de Dios, trata el ministerio de Cristo sobre ella en relación con el santuario terrenal y los ritos que se practicaban en su interior. E.P.CLOWNEY, "The Fina! Temple," en *WThJ35* (1973), 171-173, ve este aspecto de la construcción del templo en relación con la iglesia como templo, pero desafortunadamente ignora el ministerio de Cristo en el santuario celestial, tal como está expuesto en la carta a ios Hebreos.

128 B.F.WESTCOTT, 240, ha tratado de hacerlo, pero ha sido criticado porque su enfoque es tan "complejo" y tan abarcante que se torna indefinido, mientras que el tabernáculo de Heb 9:11 es muy definido. J.SWETNAM, '"The Greater and More Perfect Tent'...," 93. A pesar de esa crítica, este último autor no se libra de otras interpretaciones complejas. Véase n.72,78,94.

129 F.B.BROOKS, 21.

130 Véase H.LARONDELLE, 27.

40:34-35; Lv 9:23-24). Esto muestra que la reunión de Dios con su pueblo en su santuario, es de una naturaleza espiritual. 131

Durante ei año, el pueblo de Israel venía al santuario con un corazón contrito, trayendo su carga de pecado delante de Dios (Lv 4:13-15). Gracias a la ministración sacerdotal efectuada en el interior del santuario (v.16-18), y a la expiación que realizaba por él, Dios se acercaba y le otorgaba el perdón132 (v.20; 1 R 8:39; Is 55:6-7). El pueblo venía con sus plegarias al patio del santuario (1 R 8:28-30,38,52), cerca del altar (1 R 8:31), y si no podía, dirigía su rostro hacia el lugar en el cual se encontraban los adoradores con Dios. Sin embargo, a pesar de encontrarse físicamente en el patio, cerca del altar exterior, era transportado espiritualmente al interior por la mediación de su sumo sacerdote (Ex 30:6; Lv 16:2; cf.SI 27:4-6; 31:19-22[20-23]).133 por fe en esa mediación comparecía delante de Dios, y Dios descendía mediante su Espíritu y justificaba a su pueblo, otorgándole el perdón y la pureza que anhelaban (cf.1 R 8:32,34,36,39,45,48-50).134

Es en este sentido espiritual que Dios, que habita "en la altura y la santidad," desciende para morar "con el quebrantado y humilde de espíritu" que viene a su templo suplicando el perdón (Is 57:15). Ei pueblo es transportado por ia fe a la presencia de Dios, gracias a la ministración sacerdotal en el interior del santuario; y Dios desciende espiritualmente para justificarlo y perdonarlo, y morar mediante su Espíritu en su corazón. Su ley es escrita de esta forma en su interior, y no está más bajo condenación (Jr 31:33; Ez 36:26-27; 2 Cor 3:9; cf.v.7; Rm 3:23-26,31; 5:1 ,etc).

De este modo, el israelita arrepentido, o el pueblo en su conjunto, es considerado un santuario en donde Dios desciende para morar, y Dios (Ez 11:16) o el edificio mismo en donde moraba, son considerados un santuario en donde el pueblo debe venir para habitar (SI 5:8; 15:1-2; 23:6; 27:4-6; 31:20-23; 61:4; 73:17; 91:1; 36:7-8; 132:7; 122:1-4).135 Esto muestra que había un templo

131 véase en la siguiente sección, el uso del verbo *qarab*, "acercar" y de la expresión *lip[e]neh YHWH*en el Antiguo Testamento, p. 378-379.

132 Por un estudio detallado sobre esta dimensión aparentemente paradójica y convergente del culto israelita, véase cap 3, 170-174,182-186.

133 Ambos altares eran un lugar de reunión con Dios. El del exterior, entre Dios y su pueblo (Ex 29:43), y el del interior, entre Dios y el sacerdote (Ex 30:6). Aunque este último versículo no liga necesariamente a Moisés con el lugar santo (cf.Nm 7:89), establece las bases para concluir que el sacerdote se reunía con Dios allí, con sólo un velo que lo separaba del trono de la gracia. Véase por ejemplo, Ex 27:21; Lv 16:20b; 24:3, en donde el lugar santo es llamado específicamente "tabernáculo de *reunión,"* en contraste con el lugar santísimo y el altar exterior.

134 Sobre la permanencia de esta obra en el culto antiguo, véase más detalles en p.380. F.ASENSIO, "Una faceta bíblica del 'acercamiento' humano-divino en el A.Testamento," en *Est.Bib.* 36 (1977), 10,12,14,19, habla de "acercamiento mutuo entre Dios y el hombre," y de "proceso" de abajo a arriba y de arriba a abajo.

135 SI 91:1 y 36:7-8 pueden ser puestos en conexión con Ex 13:21-22; Nm 9:15-16; Is 4:5-6; 33:14-17. Si, como fue recientemente argumentado, el término *sukká* era "una capa o pabellón que cubría el lugar del arca dentro del tabernáculo," y estaba dejabo de las alas de los querubines en el lugar santísimo del templo de Salomón, cf.n.123; entonces el *sukká* de SI 27:5; 37:21, que aparece en paralelo con otros términos claves como *'ohel,* "tienda," *be't YHWH,* "casa de Yahvé," *seter,* "lugar oculto" o "reservado", y *hékal,* "templo" oJ!palacf67' debe referirse al pabellón del lugar santísimo en donde los creyentes israelitas entraban por fe, mediante un acercamiento espiritual, buscando la protección y seguridad divinas (cf.SI 36:7-8; 9:1; 73:17). Véase cap 8, 482,n.289.

P.C.CRAIGIE, *Psalms 1-50* (Word Books, Publisher, Waco, Texas, 1983), 87, comentando SI 5:7 dice que "el foco del culto era el 'santo templo' de Dios (presumiblemente el lugar santísimo)... El

espiritual al cual Dios se dirigía para establecer su morada: el pueblo (Sl 69:16-18[17-19]; Lm 3:57-58); y un templo distinto y concreto, copia del celestial, en el que Dios ya moraba, y al que su pueblo debía venir (Is 55:6-7; cf.Lv 4-6, 16; Dt 4:7; Sl 73:23-28; 119:151-152; 145:17-18[18-19]; Is 58:2).136

La misma orientación se destaca nítidamente también en el Nuevo Testamento, y especialmente en la Epístola a los Hebreos. El pueblo es, por un lado, la "casa de Dios" (Heb 3:6),137 pero al mismo tiempo debe acercarse al santuario celestial que ya se inauguró con la entrada de Cristo como precursor (Heb 6:20; 10:20; cf.4:16; 12:18,22). Los que se sientan con Cristo "en los lugares celestiales," entonces, son aquellos que se acercan a Dios no corporalmente todavía, sino esplritualmente (Ef 2:18; cf.Jn 4:21-24). Esto es hecho por medio de Cristo y de la ministración sacerdotal que él realiza en virtud de su sangre (Heb 7:25; 10:19).

Como en lo pasado, Dios mora espiritualmente en la iglesia, y al mismo tiempo, su pueblo debe venir para morar en su santuario. Esto no puede llevarse a cabo sino de una manera espiritual (Snt 4:8; Heb 10:22).138

Doble proyección.

En la comprensión de la tipología, sobre todo paulina, debe tenerse en cuenta que una misma figura o hecho se cumple parcial y espiritualmente en la iglesia antes del regreso de Cristo, y se completa literalmente en su venida.139 Esto se ve también en la analogía que Pablo hace entre la resurrección de Cristo y la

templo terrenal de Dios era meramente un símbolo de la presencia y habitación celestial; el adorador se veía como entrando en última instancia, no simplemente dentro de un edificio, sino dentro de una presencia viviente. Y el salmo da expresión a este deseo del adorador de entrar en la presencia viviente de Dios, no para un acto temporario de adoración, sino como un estado perpetuo..."

136 Véase n.134. Esto se ve en Zc 1:3; Ml 3:7 y Snt 4:8, en donde el acercamiento mutuo entre Dios y el hombre están claramente indicados. En Sl 119:151-152, se pone este acercamiento en relación con el Decálogo que se encontraba en el arca, en el lugar santísimo del santuario.

137 El uso de *oikos,* "casa," en Hebreos, para hablar del pueblo de Dios, y no *hagia,* "santuario," ni *skené,* "tabernáculo," lugares a donde la iglesia debe dirigirse, es significativo. Esto ha llevado a L.SABOURIN, *Priesthood,* 187, a admitir correctamente que, "en el contexto de Hebreos, la 'casa' en la cual Moisés es fiel como siervo corresponde a Israel, a quien Moisés organizó en una nación y a quien dio una ley, un santuario e instituciones cúlticas." Es interesante notar que David no entraba a adorar a Dios en los lugares santos interiores del santuario, pero podía decir: "en la casa de Yahvé moraré para siempre" (Sl 23:6). El confiaba por la fe que nunca sería expulsado deRémplo, ni de la comunidad que adoraba en él (cf.Ex 21:14; 1 Sm 2:33; 1 R 2:28-29,34, etc). Véaáe p.406,n.394.

138 F.AStNSIO, 5-7,9,13, considera también que este acceso es de naturaleza espiritual. En este contexto espiritual, es significativo el lamento de Jeremías en relación con Israel: "Te cubriste de nube para que no pasase la oración nuestra" (Lm 3:44).

139 H.K.LARONDELLE, 142-143. Una ilustración de este aspecto entre la tipología y su cumplimiento en una doble dimensión, se ve por ejemplo de antemano en las dos fiestas de cosecha que se celebraban al comienzo del año litúrgico, la de la cebada durante la semana de los panes sin levadura (Lv 23:10-14; cf.v.15; Dt 16:9), y la del trigo cuando se ofrecían los panes con levadura (Ex 23:16a; 34:22a-b; Lv 23:15-21; Nm 28:26-31; Dt 16:9-11). Ambas fiestas de cosecha eran llamadas "primeros frutos," en contraste con la fiesta de la cosecha final que se celebraba durante la última semana de fiestas, en la fiesta de los tabernáculos o cabanas. Jesús, "nuestra pascua, fue sacrificado" (1 Cor 5:7; Jn 19:31,36,42), y quitó de la humanidad la levadura de pecado (1 Cor 5:7-8). Entonces se levantó con un cuerpo glorificado (Filip 3:21), como "las primicias" y garantía de la resurrección que tendrá lugar en la cosecha final (1 Cor 15:20-23; cf.Mt 13:39). En el Pentecostés, una nueva era comenzó, la del Espíritu (Hech 2), que tolera sin embargo la levadura de pecado (cf.Lv 23:17). Por eso el cristiano posee desde entonces "las primicias del Espíritu," mientras suspira por la redención de su naturaleza débil y pecaminosa, la que tendrá lugar cuando Cristo vuelva (Rm 8:23).

resurrección de sus seguidores. La resurrección de Cristo se proyecta parcialmente en la resurrección espiritual de quienes estaban muertos en sus delitos y pecados (Rm 6:4; Ef 2:6; Cl 2:12-13; 3:1), y totalmente en la resurrección corporal que tendrán más tarde en su venida (1 Ts 4:16; Fiiip 3:21). Por esta razón, la resurrección espiritual de los creyentes convertidos es presentada como "primicias del Espíritu," primicias de una realidad que se concretará corporalmente en el día final, con la "redención de nuestro cuerpo" (Rm 8:23).

En este mismo orden de ideas, Jesús mismo viene a morar en su iglesia mediante su Espíritu (Jn 14:21-23; Ef 3:17; Mt 18:20; 28:20). Pero esto no da lugar a confundir esta venida espiritual con su Segunda Venida (Heb 9:28; Jn 14:1-3), ia que, como su resurrección, será visible y corporal (Hech 1:11; Mt 24:30; Ap 1:7).

Los que espiritualizan todo el mensaje tipológico de la Biblia para limitar la figura del santuario a la morada espiritual de Cristo en su cuerpo místico, la iglesia, no pueden explicar esta aparente paradoja. Cristo mora en medio de su pueblo, y sin embargo, su pueblo debe esperar su regreso. Si Cristo ya habita en medio de su iglesia, ¿cómo es posibie que el cielo deba retenerlo "hasta los tiempos de la restauración de todas las cosas"? (Hech 3:21). ¿Qué razón tendría su iglesia de esperar su regreso del santuario celestial (cf.Heb 9:28; 13:14), si ese santuario es ella misma en donde Jesús ya mora?

De nuestra resurrección corporal futura, tenemos la garantía por el hecho de que Jesús ya resucitó, *"primicias* de los que durmieron es hecho" (1 Cor 15:20). "Pero cada uno en su debido orden: Cristo, las primicias; luego los que son de Cristo, en su venida" (1 Cor 15:23). Esto muestra que el cumplimiento en los creyentes de lo que se cumplió ya en Cristo, tiene dos etapas: la primera espiritual; ¡a segunda literal.

Pero Jesús no sólo resucitó, sino que ascendió al cielo, y entró en el santuario celestial para presentarse por nosotros delante de Dios (Heb 9:24). No entró espiritualmente en otro santuario espiritual y amorfo, sino que llevó su carne resucitada al cielo (cf.Heb 10:20; 1 Tm 2:5), y fue establecido "ministro del santuario y del verdadero tabernáculo que levantó el Señor, y no el hombre" (Heb 8:2).'

Así como su resurrección es considerada la primera en importancia, y es seguida por la resurrección de los suyos (Hech 26:23; Cl 1:18), así también su entrada al santuario es considerada la de un precursor (Heb 6:20), y es seguida por la entrada de su pueblo (Heb 10:19-20; 7:25). Pero así como la resurrección espiritual de los conversos a Jesucristo es considerada "primicias" de la resurrección final y corporal (Rm 8:11,23), así también la entrada actual del pueblo de Dios al santuario celestial es primero espiritual (Ef 2:18; Ap 11:1), y será luego corporal (Ap 7:15).

La primera entrada, espiritual, se realiza por la fe en la obra mediadora que Jesús cumple en su interior delante del Padre. 140 De esta forma, la iglesia de

14° Esta misma doble proyección del ministerio actual y futuro de Cristo en favor de su iglesia,

Cristo, su cuerpo místico, puede sentarse "en los lugares celestiales con Cristo Jesús" (Ef 2:6). Es en este sentido también, según Juan, que los creyentes adoran a Dios en el templo celestial (Ap 11:1; cf.8:3-4).141 Mientras tanto aguardan en el patio la manifestación final de su Señor, que se dará cuando, vestido con la gloria que hay en el interior del santuario, regrese para otorgarles la bendición final de la vida eterna. Entonces entrarán corporalmente con Cristo por las puertas de la ciudad celestial (Heb 13:14; 11:14-16,39-40; Jn 14:1-3; Ap 7:9-17; 21-22).142

Esta doble proyección se percibe también en relación con la ciudad celestial, que en esta era da hijos para libertad del pecado (Gl 4:26-28; cf.Is 54:1-3). Pero este enlace espiritual no es absoluto, porque aunque ya somos hijos de "la Jerusalén de arriba," debemos esperar todavía "la por venir" (Heb 13:14), esto es, una ciudad real y concreta en los cielos (Ap 21-22). En otras palabras, una espiritualización de la Jerusalén celestial en la iglesia, no quita que la Jerusalén celestial sea "esencialmente *futura* 43 En esa entrada espiritual de los creyentes a la ciudad celestial, se experimenta de antemano algo de lo que traerá la gloria por venir (Heb 6:4-5), pero no se niega ni su existencia literal y actual en el cielo, ni su enlace futuro y definitivo con la iglesia (cf.Jn 14:1-3).144

Por esta razón se ha argumentado recientemente que los cristianos se han acercado ya anticipadamente, a la ciudad celestial (Heb 12:22,28), pero únicamente "a través de la fe, una fe que trata ei futuro como si se diera en el presente (Heb 11:1). Así como la fe ve aquellas cosas aún 'no vistas' (Heb 2:8b; 11:3,7), así también la fe toca las cosas aún 'no tocadas.'""!45 Este no es tampoco un concepto necesariamente platónico o griego,146 porque aunque las cosas celestiales son hoy alcanzabies sólo espiritualmente, no significa que sean intocables. Serán tangibles en la era por venir.

puede verse en las dos expresiones semejantes: "trono de gracia" (Heb 4:16) y "trono de gloria" (Mt 25:31). Por detalles, véase p.403-406.

141 En Ap 11:1, los que adoran en el templo celestial son identificados con los que en otra visión, figuran como habiendo obtenido ya la salvación (cf.7:15). Aunque no están corporalmente dentro del templo (Ap 12:14-16; 14:6; cf.11:2), sus oraciones ascienden a Dios por el incienso que es ofrecido en el lugar santo del santuario celestial (Ap 8:3-5).

142 por más detalles acerca de esta doble proyección, véase bajo "Tipología Horizontal." E.DE WHITE, *Manuscrito 128,* 1897: "Nuestra situación actual es, entonces, como la de los israelitas en el patio exterior, que esperan la bienaventurada esperanza, ia gloriosa aparición de nuestro Señor y Salvador Jesucristo."

143 L.D.HURST, 70.

144 Ambas ¡deas se encuentran también en los evangelios en relación con el reino de Dios. El reino de Dios se presenta como presente y espiritual (Mt 3:2; 4:17; 10:7; 12:28; 16:19; 21:31; 23:13; Le 10:9; 11:20; **17:20-21,** etc), o como futuro y real en el cielo (Mt 8:11; 25:34; 26:29; Mr 14:25; Le 13:29; 23:42, etc). Una buena exposición de estas tensiones entre el reino de Dios presente y futuro, fue presentada por A.RODRIGUEZ CARMONA, "El reino de Dios en el pensamiento de Jesús," en *Est.Bib.* 39(1981), 253-271.

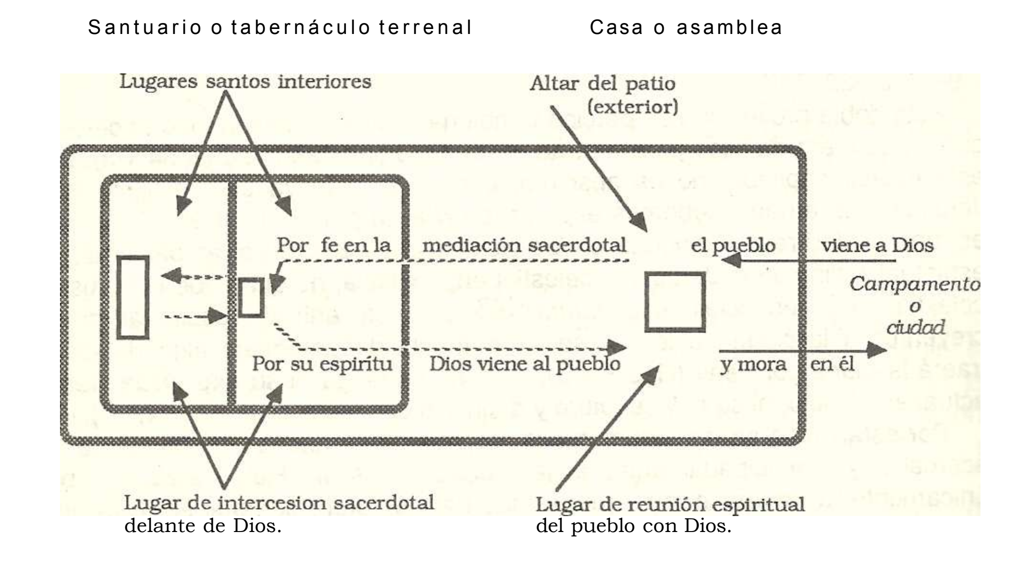
145 L.D.HURST, 70-71.

146 *Ibid.*

Cuadro o estructura tipológica del santuario.

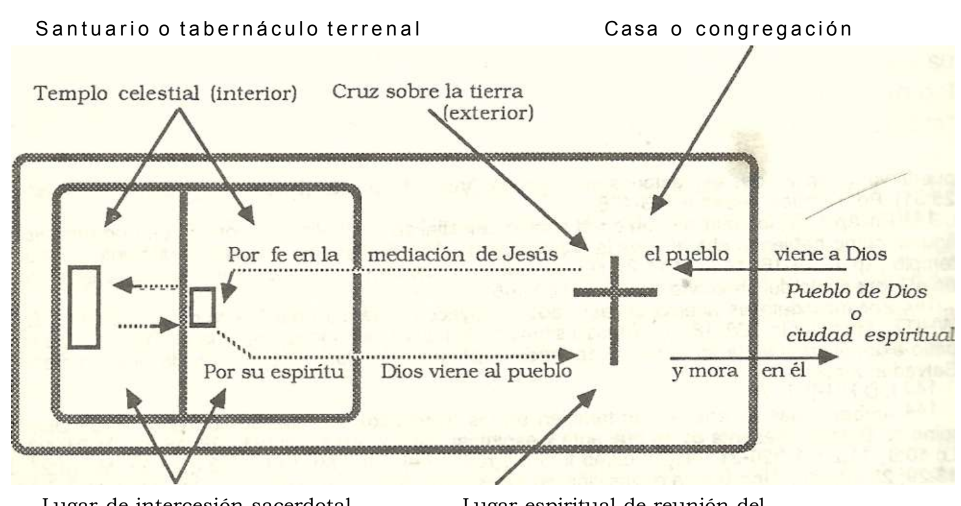
Figura y promesa

Santuario o tabernáculo terrenal — Casa o asamblea



Realidad y cumplimiento

Santuario o tabernáculo terrenal — Casa o congregación



Conclusión.

Las interpretaciones que espiritualizan la enseñanza del santuario celestial en la Epístola a los Hebreos, adoptan consciente o inconscientemente el postulado griego que nada material y tangible puede entrar en la esfera celestial. Pero al identificar el santuario celestial con la iglesia de Cristo, ignoran que ni Jesús, ni su iglesia, fueron considerados un "modelo" o "maqueta" sobre el cual se construyó el santuario terrenal. Al ignorarse este aspecto, se ignora también la estructura tipológica del santuario, tal como puede apreciarse mediante un estudio correlativo de los dos testamentos.

En ambas dispensaciones, en efecto, pueden apreciarse dos movimientos convergentes que al mismo tiempo se entrecruzan en un sentido espiritual, con un resultado paradójico: la iglesia adora espiritualmente por fe en el santuario celestial, y Dios mora en ella mediante su Espíritu, a lo largo de su peregrinaje por este mundo (cf.Heb 11:13,39-40; 12:1-2).

Así como el santuario terrenal nunca fue confundido con el pueblo de Israel, así tampoco debe confundirse el santuario celestial con la iglesia. Las realidades del templo en donde Dios mora, se proyectan mediante su Espíritu hacia su pueblo que está en el exterior, pero no se funden en una sola cosa. La iglesia de Cristo se proyecta en el ministerio celestial de Jesús, y io sigue por fe en sus dos fases de intercesión sacerdotal en el interior del santuario que está en el cielo. A pesar de eso, ella no está físicamente todavía en el cielo, ni en el interior del templo celestial. Aunque por la fe puede ya experimentar mediante una resurrección espiritual, algo de las realidades por venir (Heb 6:4-6), debe esperar su cumplimiento pleno y final en la segunda venida visible y corporal de Cristo. Este concepto tampoco es griego, sino hebreo.

¿Tipología antitética o de correspondencia?

Los autores que creen en una influencia alejandrina de la Epístola, ven poca o ninguna relación entre la tipología levítica del Antiguo Testamento, y el mensaje referente al ministerio celestial de Cristo.147 El propósito de la Epístola sería, de acuerdo a esta opinión, mostrar la "antítesis" o "contraposición" de los dos sistemas. 148 Todo el sistema antiguo es visto como una traba o impedimento para acercarse a la presencia de Dios, mientras que el nuevo es visto como eliminando esas barreras.149 En síntesis, si se desea hablar de tipología, según esta idea, debe hablarse de tipología de oposición y no de correspondencia.

Algunas declaraciones en la Epístola parecieran favorecer este punto de vista. En efecto, el nuevo sistema contrastaba con el viejo. En ei Antiguo Testamento, por ejemplo, "los sacerdotes llegaron a ser muchos, debido a que

147 Las opiniones varían en algunos detalles, pero la tendencia general de quienes adoptan consciente o inconscientemente el molde de criterio griego, es la de restar valor, de una o de otra manera, a la correspondencia tipológica entre los dos sistemas de culto.

148 J.-C.VERRECHIA, 240-254; V.R.CHRISTENSEN, *Exegesis of Hebrews 8 & 9* (Lisarow, s/f), 4-6; S.J.KISTEMAKER, 263-265.

149 J.-C.VERRECHIA, 240-254; A.VANHOYE...aux *hébreux,* 49-50, 54-55; L.MORRIS, 46,84.

por la muerte rio podían continuar" (Heb 7:23-24). Jesús en cambio, "por cuanto permanece para siempre, tiene un sacerdocio inmutable" (Heb 7:23-24), y por consiguiente, "no tiene necesidad cada día, como aquellos sumo sacerdotes, de ofrecer primero sacrificios por sus propios pecados, y luego por los del pueblo; porque esto lo hizo una vez para siempre, ofreciéndose a sí mismo" (v.27).

Los sacerdotes terrenales eran débiles, pero Jesús fue "hecho perfecto para siempre" (v.28). 150 No podían acabar con el pecado, de lo contrario, no habrían necesitado repetir de año en año los mismos sacrificios (Heb 10:1-4). Sin embargo, "la ofrenda del cuerpo de Jesucristo" fue "hecha una vez para siempre" (v. 10-12,14). Ellos "servían" a lo que es "figura y sombra de las cosas celestiales," "de ios bienes venideros" (Heb 8:5; 10:1); Jesús oficia en "la imagen misma de las cosas" que estaban representadas por el ministerio terrenal (cf.Heb 10:1).

Pero estos contrastes son dados por el apóstol para hacer ver que el ministerio de Cristo es mejor y más completo que el de los sacerdotes terrenales, no para negar la correspondencia tipológica entre los dos sistemas. Hay ahora un *"mejor* pacto establecido sobre *mejores* promesas," y esto permite un *"mejor* ministerio" (Heb 7:22; 8:6), que cuenta "con *mejores* sacrificios" (Heb 9:23). La idea de *mejores* cosas no significa necesariamente oposición, sino más bien algo superior, de mayor categoría; algo más abarcante y definitivo.

Correspondencia en los contrastes.

Es evidente que ei molde terrenal no podía jamás abarcar la totalidad de la realidad celestial (cf.Heb 7:11). Por ejemplo, los sacerdotes terrenales eran hijos de Leví, mientras que el Mesías a venir debía ser al mismo tiempo "hijo de David" y reinar. ¿Cómo podía Jesús reunir esas dos descendencias para cumplir el tipo señalado en el Antiguo Testamento para ei Mesías? (cf.Heb 7:14).

Para explicar esta aparente incongruencia tipológica, el autor de la Epístola encuentra una previsión ya en el Antiguo Testamento que la justifica, y que al mismo tiempo completa el cuadro mesiánico que debía cumplir Jesús en ei santuario celestial. En efecto, David mismo resolvió de antemano esta tensión cuando, basado en el sacerdocio de Melquisedec, que era al mismo tiempo sacerdote y rey, anunció un doble ministerio semejante para su "Señor," el Mesías, de quién él mismo era un tipo (S1110:1,4; Heb 5:6).151

Esto muestra que el autor de Hebreos no tenía la más mínima intención de romper con la tradición bíblica. Al contrario, cada vez que aparece un contraste entre ambos sistemas, se apoya en el Antiguo Testamento para mostrar que, aunque algunos detalles dei sistema levítico no podían encajar perfectamente en el ministerio de Cristo, eso estaba previsto y solucionado de antemano ya en los mensajes proféticos (cf.Heb 8:3-5 - Ex 25:40).152 El esquema tipológico sigue

150 Sobre los alcances de la palabra *teleiosis,* "perfección," en la Epístola a los Hebreos, véase n.90,92.

151 Cuando Jesús fue establecido como rey delante de su Padre, de acuerdo a su descendencia davídica (Sl 2:7; Hech 13:33; Heb 1:5,8-9), fue establecido al mismo tiempo como sumo sacerdote (Heb 5:5). Se describe su doble función como algo normal en Hech 13:22-23,32-39 .

152 R.M.DAVIDSON, "Typology and the Levitical system," 11-12, en su análisis de los detalles del

de esta forma, siendo el mismo. Lo viejo se proyecta a lo nuevo. Hay correspondencia entre ambos. Melquisedec y David son tomados como tipo de una dimensión que cumpliría el Mesías, que ni Aarón ni sus hijos podían cumplir.

Insuficiencia del reino davídico y del sacerdocio de Melquisedec.

Pero esto no da tampoco lugar a pensar que el ministerio de Aarón no se corresponde con el de Cristo, pues lo inverso es también verdad. Aarón y sus hijos son tomados en Otros pasajes de la Epístola como tipo o figura de un ministerio que ni David ni Melquisedec podían prefigurar (cf.Heb 3:5; 4:2; 4:14-16; 5:6; 8:3,5; 9:9-12,23; 10:1; 12:18-24; 13:11-12).153 p0r ejemplo, ¿ofreció Melquisedec alguna vez un sacrificio por el pecado como lo hacían los sacerdotes levíticos y lo hizo Jesús mismo con su propia vida? (Heb 7:27; 8:3; 10:11-12, etc). No hay ningún registro bíblico sobre el cual apoyarse para relacionar ei sacrificio por el pecado con Melquisedec, en cambio Jesús lo ofreció en correspondencia con la tipología levítica.

Aun David es insuficiente en este sentido, porque aunque él ofreció sacrificios por el pecado, jamás ofició como sacerdote en tales casos.154 El los ofreció como los príncipes en Israel debían hacerlo cuando cometían pecados (cf.Lv

antiguo sistema que el apóstol obviamente no podía aplicar al nuevo, sigue a G.B.CAIRD, "The Exegetical Method of the Epistle to the Hebrews," en *Canadian Journal of Theology* 5 (1959), 47. Así, el Salmo 110 soluciona de antemano el problema planteado en Heb 7; Jr 31 es citado para justificar la exposición de Heb 8; el Salmo 40 para fundamentar el argumento de Heb 10; y Ex 25:40 para hablar del "más grande y más perfecto tabernáculo," el celestial (Heb 9;cf.8:5).

153 Véase E.P.CLOWNEY, 170.

154 Se ha sugerido que cuando David ordenó traer el arca a su ciudad, se vistió de sacerdote y ofreció sacrificios con una doble función de rey y sacerdote. H.W.HERTZBERG, *I & II Samuel* (Westminster Press, Philadelphia, 1976), 280. Semejante a Samuel cuando era niño (1 Sm 2:18) y a otros sacerdotes (22:18), David utilizó un cinto de lino, R.DE VAUX, *La Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris, 1973, comentario sobre el libro de Samuel), 352, n.a (sobre 2 Sm 6:14). Aunque esta sugerencia es interesante, no es muy relevante, porque había diferentes clases de efod, y su significado no está todavía suficientemente aclarado. J.P.HYATT, *Commentary on Exodus* (Marshall, Morgan & Sott Ltd, London, 1971), 280-281, distingue tres clases de efod; W.H.GISPEN, *Exodus* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1982), 264-265, también distingue más de una clase de efod. Además, las ropas de los sacerdotes, mencionada en Ex 28, debían ser usadas únicamente dentro del templo. Para el exterior, los sacerdotes usaban "otras ropas" (Lv 6:4[11]; Ez 44:19).

Aun si se admitiese que David quería dar a la ocasión un tono sacerdotal que se agregase a su ministerio de rey, debe reconocerse que no ofreció en esta ocasión ningún sacrificio por el pecado, sino sólo ofrendas de paz y holocaustos (2 Sm 6:13,17; 1 Cr 16:1). E.DHORME, *La Bible. Anden Testament* (Bibliothéque de la Plédiade, ed.Gallimard, 1956), I, 945, n.13; y 1310, n.27, considera también 2 Sm 6:13 como una referencia a la acción de gracias y, basado en 1 Cr 15:27, concluye que únicamente su cinto era de lino. En este último pasaje, debe distinguirse el término *bús,* traducido muchas veces como "lino fino," del término *sés,* usado para describir las ropas sacerdotales que se usaban en el santuario, y que no aparece en relación con David. El término *bus* es mejor traducido por "byssus" (en castellano "biso"), y se cree que era blanco y costosamente trabajado. W.L.HOLLADAY, *A Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the Oíd Testament* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1985), 35. Este material era usado también por los príncipes y reyes (Est 8:15; cf.1:6) y por personas ricas (1 Cr 4:21; 2 Cr 2:13[14]); Ez 27:16), no sólo por sacerdotes. El cinto era, sin embargo, de *bad,* "lino sencillo," véase *excursus* 1, 76-77, esp.n.16. E.G.WHITE, *PP,* 765, dice que David no indicó con el efod de lino sencillo "que asumía las funciones sacerdotales, pues el efod era llevado a veces por otras personas además de los sacerdotes."

También corresponde señalar que David quería cumplir las leyes de Dios en relación con la transportación del arca y sus servicios (1 Cr 15:13), para evitar la ira de Dios. Por esta razón, ios sacrificios de paz y los holocaustos que ofreció, entran dentro del marco establecido por la ley en Lv 1 y 3, en donde se indica que el pueblo ofrecía tales sacrificios. Sus sacrificios, por consiguiente, no llevaron en sí ningún distintivo especial en relación con una presunta función sacerdotal.

4:22-24). ¿Puede relacionarse su ofrenda con el ministerio sacerdotal de Jesús? ¿Ofreció Jesús un sacrificio por sus propios pecados? Nunca (Jn 8:46; 2 Cor 5:21; 1 P 2:22; 1 Jn 3:5). La tipología de Melquisedec y la de David, por consiguiente, son también deficientes. Los autores modernos que se basan en el orden distinto de David y Melquisedec en cuanto a la genealogía del sacerdocio para negar la correspondencia tipológica de Jesús con el sistema levítico, no perciben la verdadera intención dei autor.

Lo mismo que se destaca de la insuficiencia del servicio litúrgico antiguo, puede destacarse de la insuficiencia de la institución del reinado. Por ejemplo, la institución davídica dio también hombres pecadores y apóstatas (cf.Heb 7:27-28), y por consiguiente, no podía cumplir jamás la realidad. David "murió y fue sepultado," y así toda su descendencia (Hech 2:29; cf.Heb 7:23). En cambie Cristo resucitó, y su reino no puede serle arrebatado ni por la muerte ni por ningún otro poder (Hech 2:30-35; cf.Heb 7:24-25,28).

Melquisedec es presentado como superior a Abraham (Heb 7:4,7), de quier provino Leví y el sacerdocio aarónico (Heb 7:5,9-10). Pero también Davic provino de Judá, y éste de Abraham, de quienes provino "nuestro Señor" (Heb 7:14). En otras palabras, a diferencia de Melquisedec, Jesús tuvo genealogía (Mt 1; Le 3; cf.Heb 7:3). ¿Debe considerarse a Melquisedec entonces, también superior a Cristo?

Si el apóstol no considera la insuficiencia de la institución davídica dei reinado, es porque no existía más en Israel, y se esperaba que se cumpliese de nuevo en el futuro.155 por eso los evangelios buscan probar que Jesús fue el "Hijo de David" (Le 1:32; 2:11; Jn 7:42; Mt 21:9), y Pablo dirá más tarde que Jesús es Hijo de David "según la carne" (Rm 1:3). No obstante, aún después de resucitado, los autores bíblicos continúan identificando a David con Jesús en el cielo (Ap 5:5; 22:16; cf.Heb 1:5), a pesar de que el ministerio celestial de Jesús es superior al de David.

A semejanza de David, pero en una escala muy superior, Jesús regirá las naciones con vara de hierro en su segunda venida (Ap 19:15 - cf.SI 2:9). Esto muestra que a pesar de las deficiencias dei reinado davídico para representar a Cristo, el ministerio real de Jesús en el cielo y en la tierra cuando regrese, no se contrapone al que prefiguró David, sino que se corresponde (cf.Heb 10:13). David reinó en Israel, y subyugó todas las naciones enemigas; Jesús reina hoy en su iglesia, el Israel espiritual (Ef 1:22; 4:15; 5:23; Cl 1:18, etc), y subyugará a las naciones en su venida (cf.Mt 24:30; Ap 6:14-17; 11:15-18,etc).

¿Cuál es el problema que debe encarar entonces el apóstol en Hebreos? ¿El de romper con toda "figura," "tipo," "sombra" y "parábola" del sistema levítico? ¿O más bien el de mostrar que pese a que Jesús no pertenecía a la tribu de Leví, puede cumplir de todas maneras sus tipos en una escala mucho más grande, justamente por el hecho de ser rey al mismo tiempo que sacerdote? (Heb 7:16; cf.v.12).

155 Hacia ese evento se dirigen todas las profecías mesiánicas del Antiguo Testamento, aun aquellas que anunciaban los sufrimientos y muerte del futuro rey.

El cambio de ley que se anuncia con el orden de Melquisedec es el de la descendencia (Heb 7:11-19). Para fundamentar la legitimidad de este cambio, y al mismo tiempo su correspondencia tipológica con el servicio aarónico, el apóstol encuentra tres pruebas fundamentales. Aunque Cristo es de la tribu de Judá, puede cumplir los tipos representados por el sacerdocio levítico porque a semejanza de Aarón, Dios mismo lo estableció como tal (Heb 5:4-6), porque ese cambio fue predicho por David (Heb 7:17; cf.v.11), y porque a semejanza de Melquisedec, de quien no figura en la Biblia ni principio ni fin de vida (Heb 7:3), Jesús puede oficiar "según el poder de una vida indestructible" (Heb 7:16). 156

Esto último no podía hacer el sacerdocio levítico (Heb 7:23). Esto no podía hacerlo tampoco la institución davídica del reinado (Hech 2:29). Y esto tampoco lo hizo Melquisedec en la realidad, sino sólo en tipo. Por esta razón se dice de él que, al no figurar en su historia bíblica ni en su registro genealógico, ni principio ni fin de días, fue "hecho (en figura y en profecía) semejante al Hijo de Dios" (Heb 7:3). Esto prueba al mismo tiempo, que Jesús es considerado por Hebreos no sólo superior a Leví y a David, sino también superior a Melquisedec mismo.157

Otro contraste y su correspondencia tipológica.

Otro ejemplo digno de destacar en este recurso tipológico de la Epístola a los Hebreos es el del sacrificio de Jesús. ¿Cómo podía Jesús, siendo hombre, cumplir la muerte de los animales sacrificados? 158

Según el apóstol, esta diferencia estaba prevista también en otro salmo de David, en donde se pone el cuerpo del Mesías en contraste con la debilidad e insuficiencia del sistema de sacrificios (Heb 10:4-9 - Sl 40:6-8).159 Y aun así, la misma Epístola trata de relacionar tipológicamente la muerte de Cristo con el sistema de sacrificios, puesto que en ambos casos la sangre es llevada "dentro del santuario" -lugares santo y santísimo (cf.Heb 8:3; 9:12,24-26; 10:19; 13:12,20), y el cuerpo fuera del campamento (Heb 13:11-14 - Lv 6:23[30]; cf.4:5-12; 16:14-16,27).160 Este ejemplo prueba además, que el autor de Hebreos usa el término "santuario" para referirse, como en el capítulo 9, a sus dos compartimentos interiores, y a todo su servicio anual.

La pretendida barrera para entrar en la presencia de Dios.

Quienes consideran que la Epístola tiene por propósito fundamental atacar ei

156 A.VANHOYE, *...aux hébreux,* 46: "ausencia de genealogía sacerdotal y perpetuidad del sacerdocio: tales son los dos rasgos que definen el sacerdocio a la manera de Melquisedec."

157 J.A.DIAZ, "Cómo y cuándo entra en la linea del mesianismo clásico el aspecto sacerdotal," en *Est.Bib.* 25 (1966), 295-296, pone en relación a Melquisedec con el Hijo del Hombre de Dn 7.

158 A.VANHOYE, 15-16.

159 Véase n. 152.

Véase n.152.

160 Esto es también sugerido por otros autores como R.C.LENSKI, 484-485, para quién Jesús "hace la verdadera expiación Dor nosotros en el *HAGIA* celestial," *ibid,* 314. Véase más referencias en n.204-205.

sistema antiguo mostrando que el hombre no podía tener acceso a Dios por él, se basan en una mala interpretación de Heb 9:9. El "tiempo presente" es considerado como siendo el de Moisés, y por consiguiente, los ritos antiguos son vistos como símbolo de una barrera para acercarse a Dios.161 sin embargo, el contexto conduce a pensar que la edad presente es la del apóstol, y por ende, el pasaje tiene el propósito de prefigurar la obra futura de Cristo.162

En efecto, según el apóstol, el Espíritu Santo permitía ver que el ciclo anual repetitivo de sacrificios (Heb 9:6-8; 10:1-4) debía detenerse para dar lugar al único sacrificio que Jesús ofreció, y al único ciclo ministerial que Jesús lleva a cabo en el santuario celestial (Heb 9:12,24-26; 10:10-14, etc). Esto no quería decir que durante el sistema antiguo, el pueblo nunca podía acercarse a la presencia de Dios, y recibir perdón.

Los autores que creen que el hombre no podía tener acceso a Dios en el Antiguo Pacto, ignoran no sólo el mensaje fundamental del culto hebreo, sino que malinterpretan la teología del apóstol, oponiéndola a toda la corriente teológica del Antiguo Testamento, e incluso al mensaje del santuario que aparece en el resto del Nuevo Testamento.163 La razón misma de la existencia de un santuario terrenal en donde Dios habitase, fue la de hacer visible la proximidad de Dios en medio de su pueblo (Ex 25:8; cf.Heb 12:18).

El acercamiento a Dios.

El santuario terrenal y sus leyes no eran una barrera para acercarse a la presencia de Dios, sino por el contrario, eran un medio que enseñaba al pueblo cómo acercarse a él. Más aún, los principios que se establecieron para acercarse a la presencia de Dios, sirven de ejemplo también a todos los que viven como hoy en la nueva dispensación, y desean sinceramente acercarse a Dios. 164

Es verdad que no todos podían entrar corporalmente en el lugar santísimo, ni todos al lugar santo. Pero tampoco la Epístola a los Hebreos dice que los cristianos entran corporalmente en el santuario celestial, dentro del velo. 165 El Israel del Nuevo Pacto se acerca al trono de la gracia (Heb 4:16), al monte de

161 J.-C.VERRECHIA, 248, sigue a A.VANHOYE, "La notion de médiation et son dépassement dans le Nouveau Testament," en *Studia Missionalia* 21 (1972), 251, quien llega al extremo de decir que "el único resultado obtenido por el culto era el de marcar y acentuar las separaciones."

Esta creencia moderna es responsable de la traducción "lugar santísimo" en lugar de "santuario" en Heb 9:8,12,25; 10:19. Por creerse que el sistema antiguo era una traba para entrar en la presencia de Dios, y que ahora, en el nuevo sistema, los creyentes pueden entrar directamente en el lugar santísimo, se traduce incorrectamente estos pasajes por "lugar santísimo" en lugar de "santuario," y en Heb 10:19, "libertad," en lugar de "confianza." Véase Heb 4:16, en donde la misma palabra, "confianza," está bien traducida.

162 L.D.HURST, 51.

163 El mensaje de la Epístola a los Hebreos, interpretado como un ataque sistemático al sistema levítico, es considerado único en todo el Nuevo Testamento. J.-C.VERRECHIA, 269-280.

164 Al condescender a habitaren un santuario, en medio de las tiendas o casas del pueblo, Dios pasó a ser un verdadero vecino de Israel (véase Prov 27:9-10), y su gloria habitó en su tierra (cf.SI 85:9-10). Véase la relación de *qarob* y *skn,* "acercarse" y "morar" respectivamente, en F.ASENSIO, 15.

165 La falta de distinción entre una entrada espiritual presente y la entrada corporal futura, ha inducido a cometer este error a muchos intérpretes como P.H.HUGHES, 382.

Sion (Heb 12:22), pero no entran adentro (Heb 13:14).166 Tanto en el viejo sistema como en el nuevo, los creyentes entran dentro del velo únicamente en la humanidad dei sacerdocio (Heb 10:20; 7:25) -ya sea la de Aarón o la de Cristo- y en la sangre substitutiva que él presenta por ellos delante de Dios (Heb 5:1-3; 4:14-16; 8:3; 10:19).

Esta entrada dentro del santuario celestial del pueblo de Dios tiene, como ya se vio,167 dos momentos. La actual que es espiritual y se realiza por fe, y la futura que es corporal y que se dará en la resurrección de los muertos cuando Cristo vuelva.

Esta es la razón por la cual el israelita no necesitaba entrar en los lugares interiores del santuario terrenal para poder acercarse a Dios. 168 El simple hecho de venir al patio del santuario lo ponía en la presencia de Dios (Lv 1:3; Je 21:2). La expresión: *lipené Yahve,* "delante," "en la faz" o "en la presencia de Yahvé," aparece en relación con el lugar santísimo (Lv 16:13), el lugar santo (Lv 4:6-7; Ex 28:29,35), el patio (Lv 4:4,15; 16:7,12), y en casos excepcionales, con ei exterior del patio (Je 21:2) y de la ciudad (1 Sm 15:33; 2 Sm21:9).

Una idea similar aparece en conexión con el verbo *qarab,* "acercarse," "venir cerca," y sus derivados. 169 Dios invitaba a los israelitas a acercarse a él con una disposición espiritual de escuchar y obedecer (Is 48:16-18). Dios habla, pero el adorador también dialoga con Dios. Su clamor o súplica "llegaba" delante de Yahvé (Sl 119:169-170; véase también Is 1:18).170 Si la ciudad apóstata de Jerusalén fue finalmente destruida, se debió a que "no se acercó a su Dios" (Sf 3:1-2).

Sólo aquellos que podían participar de este espíritu de escuchar y obedecer la Palabra de Dios, podían recibir este privilegio de acercarse a Dios (Sl 65:4-5). Este acercamiento y diálogo espiritual y mutuo entre Dios y el hombre, se daba en virtud de la expiación de los pecados (cf.v.3; véase también Sl 69:17-19; Lm 3:57-58).171 Aunque este privilegio de acercarse a Dios era dado especialmente a los sacerdotes que servían en el templo, por el hecho de comparecer físicamente en su interior (Ez 40:45-46; 43:19; véase Lv 10:1-3), también le era concedido en una dimensión más general y espiritual, al "pueblo a él cercano" (Sl 148:14).172

Mediante el santuario terrenal y la manifestación de la gloria de Dios, los israelitas sabían que su salvación en momentos críticos, no estaba muy lejos (Sl 85:9). Gracias a su ministerio, un acercamiento mutuo entre Dios y el hombre era posible. Este acercamiento mutuo perdura hoy también en la nueva dispensación, gracias a que en el cielo se inauguró el "verdadero tabernáculo

166 G.E.LADD, 576.

167 Véase nuestro análisis de la interpretación eclesiológica del santuario, en p.369-373.

168 Muchos intérpretes modernos fallan justamente en este punto. C.SPICQ, *La Bible de Jerusalem,* 1737, n.a (comentario sobre Heb 10:19); A.VANHOYE, *...aux hébreux,* 54: "Todos los creyentes poseen (ahora) este derecho que, antes, estaba reservado únicamente al sumo sacerdote." Con respecto a la naturaleza espiritual de este acceso, véase Rm 5:2; Ef 2:18; 3:12, etc.

169 Véase bajo "movimientos convergentes," p.367-369,372.

170 F.ASENSIO, 7.

171 *Ibid,* 11-12. Véase Is 58:1-2.

172 Véase n. 169.

que levantó el Señor" (Heb 8:2). El nuevo pueblo de Dios recibe un llamado similar a acercarse a Dios, a través de la mediación de Jesús nuestro sumo sacerdote en el santuario celestial (Heb 4:16; 7:25; 10:22; cf.v.19; 12:22-24, etc).

El servicio permanente.

Por otro lado, el servicio del santuario en favor de los pecadores, aunque en algunos casos contaba con horas y épocas fijas, no estaba limitado por el tiempo. El oficio regular del sacerdote en el lugar santo, que consistía entre otras cosas en interceder por el pueblo mediante el rito del incienso (Ex 30:7-8; cf.Lc 1:9-11,21), era llamado *tamid,* "continuo" (Ex 30:8; 28:29-30,38). Esto se debe a que el incienso, así como el fuego de las lámparas y los panes de la proposición (cf.Ex 25:30; Nm 4:7; Lv 24:2-4), permanecía en el lugar santo, en el altar del incienso, permitiendo validar permanentemente el ministerio intercesor del sacerdote, aunque no se encontrase corporalmente oficiando en el interior. Algo semejante ocurría con el *tamid* exterior, sobre el altar del holocausto, en donde el sacrificio debía arder día y noche sobre un fuego que jamás debía apagarse (Ex 29:38-42; Lv 6:2,5-6[9,12-13]).173

Esta era la manera en que el sistema antiguo resolvía el problema de la limitación del sacerdocio, permitiendo aun a quienes se encontraban imposibilitados de venir al templo, invocar ese ministerio para comparecer espiritualmente delante del Señor (1 R 8:44-52). Por eso pudo pedir Salomón en su oración inaugural, que los ojos de Dios permaneciesen "día y noche" sobre su casa, atendiendo a los clamores del pueblo, y otorgándoles perdón (1 R 8:29, etc). Esto fue lo que captó también el apóstol en Hebreos cuando interpretó brevemente el culto antiguo, diciendo que los sacerdotes estaban "en todo tiempo" a disposición de los adoradores, para cumplir los oficios del culto en el lugar santo en favor del pueblo (Heb 9:6-*diá* panfón=13:15).174

¿Malentendió entonces el apóstol el mensaje del sistema antiguo cuando lo puso en contraste con el nuevo inaugurado por Jesucristo? ¿Dijo realmente que el hombre no podía tener acceso en aquella época, y en todo tiempo, delante de Dios? ¿Habría sido aceptado su mensaje en un medio judío con un error tan craso con respecto a la comprensión del contenido y propósito del culto antiguo, error que de paso, ni siquiera fue cometido por ningún otro autor del Nuevo

173 Al ángel de Ap 8:3 se le da mucho incienso para *añadirlo* a las oraciones de todos los santos (Ap 8:3). Jesús -el Hijo del Hombre- aparece también en el lugar santo del santuario celestial, cumpliendo el *tamid* interior "en medio de los siete candeleras" (Ap 1:12-13). Según Lv 4:22-5:26(6:7), el sacerdote oficiaba en diferentes momentos del día en el lugar santo, sin llevar ni fuego ni incienso. Esto se debía a que ambos permanecían encendidos y poseían un valor permanente durante todo el día (cf.Lv 6:5-6[12-13]).

174 Puede conectarse esto también con la obra permanente de Jesús de Interceder en favor de su pueblo en Heb 7:25: *pantelés, pántote.* A.W.PINK, *An Exposition of Hebrew* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1954), 474, comenta el lenguaje de Heb 9:6 diciendo que "significa constantemente, en todo tiempo en que la ocasión lo requería." Cf. Ef 5:20. Hebreos nunca usará este término en relación con el Día de la Expiación, porque no entraba dentro del ministerio señalado por la palabra hebrea *tamid.* Daniel se refiere a este ?am/d interior que es quitado por un tiempo "del príncipe de los ejércitos" o "príncipe de los príncipes," privando al pueblo de los beneficios de esa obra celestial (Dn 8:11-13,25). Véase cap 6, 320-326.

Testamento?175

El quitamiento de los pecados.

Esto mismo puede decirse con respecto al mensaje del culto levítico en relación con el quitamiento de los pecados. La "parábola" terrenal mostraba que, efectivamente, por su ministerio, los pecados eran quitados del pueblo, y finalmente echados fuera del campamento en el Día de la Expiación, para nunca más volver.176 ¿Qué quiere decir entonces el apóstol, cuando dice que "la sangre de los toros y de los machos cabríos" del culto levítico, "no puede quitar los pecados"? (Heb 10:4,11).

En estos pasajes, el apóstol subraya un límite básico del culto antiguo. Ese culto era una parábola, sombra y figura que ilustraba las verdades venideras, pero que jamás podía ser la realidad misma que siempre es superior (cf.Heb 10:1). Mientras no llegase esa realidad a la que representaba, se iban a repetir interminablemente los mismos sacrificios, y sucederse generaciones de sacerdotes, debido a que por la muerte no podían continuar.

En esto reside justamente su ineficacia (Heb 7:18) y defecto (8:7), y la necesidad de una reforma (9:10). ¿Cuándo iba a terminarse con el pecado? Dicho de otra manera, ¿cuándo dejarían de ofrecerse sacrificios? (cf.Heb 10:18). Es evidente que si se aspiraba a una redención total y definitiva, el sistema de sacrificios figurativo debía alguna vez concluir (Heb 10:2). La conclusión de un tal ministerio interminable vendría cuando el pecado fuese abolido o quitado para siempre por un ministerio superior (cf.Heb 9:26).

Como esa realidad ya llegó en Cristo, es necesario ahora entrar en ella. El hecho de que Jesús ofreció un solo sacrificio "una vez para siempre," y que no se repetirá nunca más, prueba que "ahora," en esta nueva dispensación,177 el pecado es eliminado para siempre (Heb 10:10-14). Además, su sacerdocio no tendrá que ser reemplazado por ningún otro, puesto que él también "permanece para siempre" (Heb 7:24). Jesús tampoco necesita estar entrando y saliendo del santuario para oficiar por el pueblo (cf.Heb 9:6-8,12,25-26), porque en virtud de su único sacrificio no repetible, puede vivir "siempre para interceder por ellos" (Heb 7:25),178 "hasta el tiempo de la restauración de todas las cosas" (Hech 3:21).

Esto no quiere decir que en el nuevo orden, a diferencia del antiguo, el creyente no participa de ningún tipo de purificación. Hoy también hay que acercarse al santuario para purificar el corazón "de mala conciencia," lavarse el cuerpo "con agua pura" (Heb 10:21-22; cf.9:10,14), y ofrecer "sin cesar a Dios *(diá pantón)* un sacrificio de alabanza" (Heb 13:15-16). Pero en lugar de acercarse "al monte que se podía palpar" (Heb 12:18-21; cf.Jn 4:21,23-24), o al

175 Véase n.163.
176 Véase cap 3, p. 182-186, espec.en relación con la expresión *nasa"awón.*
177 H.WINDISCH, *Der Hebráerbríef* (HNT 14, Tübingen, 1913), 79, cree como otros autores, que el adverbio *nun,* "ahora," en Heb 9:24, expresa "el espacio de tiempo entre la ascención y la Parusía..."; cf.J.-C.VERRECHIA, 200.
178 Véase n.174.

santuario simbólico terrenal del que Dios ya había retirado su presencia (Mt 27:51; cf.23:38-39), el creyente debe acercarse directamente al santuario celestial (Heb 12:22-24; 7:25; 4:16). Allí se ofrece un servicio que, por naturaleza, es capaz de terminar para siempre con el problema del pecado.

En síntesis, puede decirse que, en contraste con la necesidad de repetir interminablemente los mismos sacrificios en el sistema antiguo, Jesús puso en marcha un ministerio único que es capaz de terminar para siempre con el pecado, mediante un solo sacrificio y mediante un solo ministerio. Esto prueba que en Jesús se consuma toda la aspiración o anhelo proyectado por el culto antiguo, que debido a estos límites, tenía que contentarse, mientras no llegase la realidad, con sólo prefigurarlo. 179 y este concepto, por supuesto, tampoco fue tomado de los griegos. 180

Resulta claro entonces que, ni el Antiguo Testamento, ni el Nuevo Testamento, ni la Epístola a los Hebreos, establecen que el sistema antiguo impedía al israelita acercarse a Dios, o librarse de sus pecados.181 La evaluación que hace el apóstol del problema del pecado y de su solución en el culto antiguo, es mucho más aguda. Lo que el autor de Hebreos busca destacar es que ese acercamiento y quitamiento de los pecados que se efectuaban en Jerusalén, nunca podían ser definitivos mientras se practicase ese culto. De allí la necesidad de que ese servicio fuese reemplazado por otro más eficaz (Heb 10:8-9), por la realidad a la cual prefiguraba. El esfuerzo está puesto en mostrar la necesidad de pasar del ministerio terrenal al ministerio celestial, sin el cual el primero era impotente y no tenía razón de ser.

La verdadera barrera que separaba los dos ministerios.

En relación con estos límites naturales del servicio terrenal, tomado en su conjunto, de no poder otorgar un acercamiento y liberación del pecado permanentes y definitivos, hay otro aspecto que se encuentra en la base del problema, y que parece haber motivado la redacción de la Epístola. Hay una barrera, sí, pero no causada por el sistema antiguo con todos sus límites, sino por el aferrarse a su culto (cf.Heb 8:4; 9:9-10), sin percibir su cumplimiento y realización más completa y superior en el santuario celestial.

Para que el sistema antiguo lograse su propósito, debía contemplárselo a la luz de lo que iba a venir, o más simple aún, debían trascenderse sus imágenes de tal forma que pudiese contemplarse en ellas la realidad futura. Esta era la esencia misma del nuevo pacto. Por no apreciárselo, el culto antiguo pasó a ser considerado como un medio puramente externo y formal para purificar la carne (Heb 9:13), pero incapaz de resolver en sí mismo el problema espiritual de la

1 79 A.VANOHYE, *...aux hébreux,* 50.

180 Véase G.E.LADD, 578; J.-C.VERRECHIA, 241. Este último autor creyó encontrar en esta aparente antítesis entre las barreras materiales del antiguo tabernáculo y el libre acceso a Dios del nuevo sistema, "el argumento más determinante en favor del trasfondo alejandrino de la Epístola..."

181 Por más detalles sobre el único ciclo del ministerio de Cristo en contraste con los ciclos anuales repetitivos del ministerio aarónico, véase p.400-401.

conciencia (Heb 9:9-10).182

Este fue ei problema básico del judaismo, y lo que quedó como síntesis de la historia de Israel durante el período del Antiguo Testamento (cf.Heb 8:8= "reprendiéndolos...," v.9). "El entendimiento de ellos se embotó; porque hasta el día de hoy, cuando leen el antiguo pacto, les queda el mismo velo no descubierto, el cual por Cristo es quitado. Y aún hasta el día de hoy, cuando se lee a Moisés, el velo está puesto sobre el corazón de ellos. Pero cuando se conviertan al Señor, el velo se quitará" (2 Cor 3:14-16; cf.Heb 4:2,6). Esta es la barrera fundamental que impide dirigirse confiadamente (Heb 4:16; 10:19),183 sin intermediarios terrenales, al santuario celestial, justo "ahora" cuando por fin ha llegado la tan esperada "dispensación del cumplimiento de los tiempos" (cf.Ef 1:10).

Conclusión.

Es verdad que el culto levítico tenía ciertos límites que no le permitían traer una liberación final del pecado, y otorgar un acercamiento definitivo a Dios. Pero estos mismos límites para reflejar toda la realidad celestial, los tenían todas las instituciones tipológicas de Israel, inclusive la del sacerdocio de Melquisedec. A pesar de eso, jamás se niega la correspondencia entre los dos sistemas, puesto que aun en los casos en donde aparecen ciertas incongruencias, había previsiones en el Antiguo Pacto que las explicaban y ofrecían una solución.

Por consiguiente, es injusto referirse a la tipología de Hebreos como una tipología antitética o de oposición, y negar la correspondencia que allí se hace entre la institución levítica y el sacerdocio de Jesús. Es injusto también,"atribuir esta pretendida antítesis entre los dos sistemas, a una influencia platónica qué habría recibido el autor. La idea de mejores cosas no implica necesariamente la idea de oposición entre lo celestial y lo terrenal.

Aunque la institución davídica contenía insuficiencias semejantes a la aarónica para representar en forma completa el ministerio celestial de Cristo,

182 G.E.LADD, 578, cree que el Antiguo Testamento no podía perfeccionar la conciencia, pero no tiene en cuenta Heb 11:39-40 (véase Gn 15:6; Rm 4:2-8). El apóstol puede declarar que la perfección no se obtenía mediante el sacrificio figurativo mismo (Heb 7:11; 9:9), y a pesar de eso, puede reconocer al mismo tiempo que los hombres de fe del pasado fueron hechos perfectos (cf. Heb 11:39-40). Véase también H.K.LARONDELLE, *Perfection andperfectionism* (Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan, 1971), 194, quien considera que Heb 9:9; cf.7:18ss, debe ser entendido "en contra del 'externalismo religioso' judío inducido por el énfasis del culto."

Una dimensión más abarcante y final de la perfección del cristiano, y que complementa el contenido de Heb 11:39-40, es el del juicio final anunciado en Heb 12:23, en donde se menciona a "los espíritus de los justos hechos perfectos." Ei hecho de que "alcanzaron buen testimonio mediante la fe," revela que fueron hechos perfectos o justificados por la fe en la promesa de un Redentor futuro (Rm 4:3-13). Si no recibieron aún lo prometido, se debe a que, junto con los cristianos de los siglos que nos preceden, esperan a que nosotros seamos perfeccionados, para recibir juntos el galardón prometido (cf.1 Ts 4:15-17). En otras palabras, ellos esperan la vindicación final que el juicio celestial dará en su favor. Su perfección anticipada, claro está, dependía del cumplimiento de la justicia de Cristo, que en ambas dispensaciones se contempló por la fe. Véase cap 6, 287; cap 8, 507 517,534,540-541, el valor del triunfo de la última generación.

183 E.G.DE WHITE, en *SDABC* VII, 933: "La expiación de Cristo selló para siempre el pacto eterno de gracia. Era el cumplimiento de toda condición de la que dependía la libre comunicación de la gracia de Dios a la familia humana. Toda barrera que interceptaba el más libre ejercicio de la gracia, de la misericordia, de la paz y del amor hacia el más culpable de la raza de Adán, se rompió."

nadie niega su correspondencia tipológica. A pesar de todas las debilidades humanas del pasado, Cristo fue coronado rey como David (Heb 2:9; cf.1:9), y ordenado sumo sacerdote por Dios a semejanza de Aarón (Heb 5:4-5), para cumplir todos los tipos del Antiguo Testamento. 184

El mensaje de la Epístola a los Hebreos es que la realidad anunciada ya ha llegado. No hay más necesidad de recurrir a las sombras terrenales para acercarse a Dios. El santuario ya había sido destruido una vez, y estaba a punto de ser destruido de nuevo. Es evidente que nunca podría lograrse por ese medio puramente terrenal, acercarse definitivamente delante de Dios y obtenerse una redención eterna. La muerte y su autor debían recibir un golpe decisivo para que pudiese efectuarse una liberación total de quienes estaban sujetos a su servidumbre (Heb 2:14-15).

¿Para qué volver, entonces, a los sacrificios que se efectuaban aún en el templo de Jerusalén (Heb 8:4; 9:9-10; cf.Jn 4:21), si su ministerio es cumplido ya, de una manera mucho mejor y más eficaz, en el ministerio que Jesús tiene en el santuario celestial? La solución terrenal para quitar el pecado y acercarse a Dios era una solución provisoria. Su ministerio fue a pesar de eso giorioso (2 Cor 3:7-11; cf.Heb 12:18-21). Pero, ¿qué valor podía seguir teniendo ese ministerio a la luz de su cumplimiento en un ministerio mucho más glorioso que se lleva a cabo ahora en el cielo? (Heb 3:3).

Correspondencia horizontal.

Además de una relación tipológica vertical, se ha visto también en la Epístola y en el Nuevo Testamento en general, una relación tipológica llamada horizontal, referida al factor temporal. 185 En el caso de Hebreos, esta tipología horizontal está claramente marcada por el pasado, el presente y el futuro. Esto puede ser expresado de una manera más sencilla aun, por una relación de pasado a futuro, debido a que el presente y el futuro están a menudo ligados en la nueva dispensación.186 En otras palabras, la Epístola contiene un enfoque tipológico que se proyecta del pasado al futuro.

Los que leen con mente platónica la Epístola a los Hebreos, contrastan el factor temporal con la eternidad. Según este criterio, el santuario habría sido una copia de un santuario eternamente existente. Sin embargo, se ha mostrado recientemente que, desde el punto de vista de la Epístola, Moisés vio un modelo del santuario que sería inaugurado en el futuro por Cristo (Heb 8:5; cf.2:5).187

184 H.K.LARONDELLE, *The Israel of God,* 42-43.

185 L.D.HURST, 67,n. 157.

186 *ibid,* 70-71. Este autor muestra que a menudo, como en Heb 12:22,28, se presenta el futuro como algo presente (cf.Heb 11:1). G.W.MAC RAE, "Heavenly Temple and Eschatology in the letter to the Hebrews," en *SEMEIA* 12 (1978), 188, considera que esta tipología horizontal cuenta con un aspecto paradójico. "La Epístola manifiesta consistentemente una escatología futurista, según la cual el Pueblo Peregrino de Dios se ha acercado a los Ultimos Días, aunque todavía no ha entrado en ellos " *ibid,* 190.

187 Mientras que según CH.K.BARRETT, "The Eschatology of the Epistle to the Hebrews," en *The Background of the New Testament and Its Eschatology* (Festschrift for C.H.Dodd, ed.D.Daube and W.D.DavIes, Cambridge, 1956), 384, "el verdadero tabernáculo existe eternamente en los cielos," L.D.HURST, 47,n,27, considera que existía sólo en la mente de Dios, pero que fue levantado

Este santuario que sería inaugurado por el Señor, según se argumenta, existía ya desde la eternidad dentro de la mente y de los designios de Dios."188 Así como Cristo fue ofrecido "desde antes de la fundación del mundo" (1 P 1:20; Ef 1:4,11), así también el santuario celestial en el que iba a oficiar, habría sido delineado desde los tiempos eternos para la "restauración de todas las cosas" (Hech 3:21), inclusive "las celestiales mismas" (Heb 8:5; 9:23). Pero en lugar de considerar este hecho a la luz del pensamiento platónico, hay que juzgarlo a la luz de la doctrina bíblica de la predestinación. 189

Es un hecho que "las buenas nuevas" de Jesucristo fueron predicadas en las dos dispensaciones (Heb 2:1-4; 4:2). No hubo dos evangelios antitéticos u opuestos, pues el mismo mensaje fue recibido en ambas épocas. Mientras que los antiguos recibieron el mensaje mediante el ministerio que estableció Moisés en el santuario terrenal, "para testimonio de lo que se iba a decir" (Heb 3:5), los cristianos lo reciben "hoy" (Heb 4:7), en la realidad misma que había sido representada.

En lo pasado, el mensaje fue dado en un "símbolo" o "parábola" (Heb 9:9) "de los bienes venideros" que ya han comenzado en Cristo (Heb 9:11; cf.13:14). "Ahora" (Heb 9:24,26), en el "presente" (9:9,11),190 es decir, durante todo el período de la nueva dispensación (cf.Heb 9:27-28; 10:13; cf.4:6; Hech 3:21), el mensaje no es dado más en "tipo," "figura" y "sombra de las cosas celestiales" (Heb 8:5), sino en la descripción de su cumplimiento real en Cristo.

Conviene hacer aquí una observación. La idea de la inauguración del santuario celestial cumplida por Cristo en la "nueva dispensación" (cf.9:15-18), no puede ser negada (Heb 10:20). Pero si se considera todo el cúmulo de pasajes del Antiguo Testamento que habla acerca del santuario celestial, tampoco parece correcto limitar su existencia a la nueva dispensación.191

Ei templo celestial parece haber sido establecido o dispuesto de una manera especial, para resolver el problema que el pecado levantó en el universo, desde la entrada del pecado en el mundo. Este mismo propósito lo tuvo también el santuario israelita en el círculo más restringido de Israel.

Esta es aparentemente la razón por la cual Hebreos dice que, si el ministerio de Jesús hubiese tenido que entrar dentro del carácter repetitivo de los sacrificios del antiguo orden, Jesús habría tenido que "padecer muchas veces desde la fundación del mundo" (Heb 9:26). No dice que esto hubiera tenido que

realmente en la nueva dispensación. Ambos autores están de acuerdo, no obstante, en admitir que su ministerio fue iniciado en cumplimiento de las profecías del Antiguo Testamento. R.H.SMITH, 118, considera que el santuario existía desde antes de la fundación del mundo, pero que no estuvo listo para ser usado hasta que apareció el mejor sacrificio de Cristo. ¿No es mejor decir que hubo "confirmación" del pacto prometido, y un arreglo del santuario celestial en armonía con el ministerio que Jesús ahora inauguraba, que imaginarse un santuario existente durante tanto tiempo, sin uso? Véase cita de E.DE WHITE en n.63.

188 Cf.L.D.HURST, 47, 63-64.

189 *Ibid.*

190 S.J.KISTEMAKER, *Exposition of the Epistle to the Hebrews* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1984), 244; L.D.HURST, 51.

191 Véase F.B.HOLBROOK, "The Israelite Sanctuary," 6; N.-E.ANDREASEN, "The Heavenly Sanctuary in the Oíd Testament," 68-86. Ambos trabajos fueron publicados en la obra conjunta ya citada, *The Sanctuary and the Atonement.*

hacerlo desde que se fundó el santuario israelita, ni tampoco como en los otros casos en donde se habla de la predestinación, "desde *antes* de la fundación del mundo" (1 P 1:20; Ef 1:4; cf.Jn 17:5,24), sino que liga el ministerio de Cristo con el problema del pecado desde su comienzo. Mediante un solo sacrificio, el de Jesús, se hizo provisión para quitarlo del mundo. En este sentido, aunque históricamente el sacrificio de Jesús fue posterior, puede cubrir también los pecados confesados de la antigua dispensación, confirmando el ministerio que allí se había efectuado en sombras (cf.Heb 11:39-40).192

Nunca se dice, por otro lado, que el santuario existió desde la eternidad. Aunque el momento exacto de su establecimiento pueda ser objeto de debate, una cosa es clara, y es que tuvo comienzo (Heb 8:2). Este sólo hecho quita ya de por sí, toda relación directa con el enfoque platónico. Según el enfoque de la visión de Juan en el Apocalipsis, una vez que se termine el conflicto con la rebelión, no habrá más necesidad de templo ni de corte celestial en el universo, al menos en la disposición o arreglo que tuvo cuando el pecado existió (Ap 21:22).193

Con estos elementos de base, sería mejor sugerir que el templo celestial existía ya en el Antiguo Pacto, no sólo en la mente de Dios. La inauguración de este templo celestial y de su ministerio, sin embargo, no sería "ratificado" o "confirmado" o "validado" hasta la muerte del testador (Heb 9:15-18). Es hacia este santuario y ministerio celestiales que apuntaba especialmente todo el sistema mosaico.

Conviene subrayar en este contexto que "la figura y sombra de las cosas celestiales" incluía, además del edificio, al ministerio sacerdotal (Heb 8:3-5).194 Había no sólo correspondencia entre dos edificios, sino también entre dos ministerios. Por esta razón, la relación entre lo terrenal y lo celestial es vista al mismo tiempo en una dimensión de pasado y futuro, o de promesa y cumplimiento, y no en una relación griega de temporal y atemporal. El hecho de que el santuario celestial es inaugurado con el ministerio de Cristo, prueba en efecto, que el factor tiempo alcanzó a los cielos,195 y estableció una nueva era. No hay nada, pues, de platonismo tampoco en estos conceptos.

Correspondencia tipológica de conjunto entre los dos sistemas.

Entre los autores que tienden a negar o a restar valor a la correspondencia tipológica de los dos sistemas, el del Antiguo Testamento y el del Nuevo, están

192 Heb 9:26 no limita siquiera esta supuesta necesidad de sufrir muchas veces, si Jesús hubiese entrado dentro del sistema repetitivo característico de los sacrificios antiguos, al origen de Israel como nación. Su comprensión universal del problema se ve en que toma en consideración la erradicación del pecado cometido a lo largo de todas las edades, desde la fundación del mundo, hasta esta última dispensación en la cual su obra se consuma.

193 En la medición de la ciudad celestial, Juan no vio ningún templo para medir, porque el templo ya había sido medido (Heb 11:1-2). Hay que recordar que Juan no ve toda la ciudad, ni tampoco todo lo que hay en el templo, sino sólo lo que Dios le da para ver. Por el significado de la medición de la ciudad y del templo, véase cap 6, 289-296; cap 8, 542-552.

194 L.D.HURST, 63-64: "...no solo la estructura física, sino cada cosa que se efectuaba allí - inclusive los sacrificios."

195 *Ibid,* 68.

aquellos que consideran que todo el pacto antiguo se completó y realizó en la muerte de Cristo.196 De esta manera, se limita la correspondencia tipológica a la cruz de Cristo, o a lo sumo, a la inauguración del santuario celestial por el sacrificio de Cristo. 197

Para ello se recalcan algunas expresiones usadas en la Epístola que presupondrían una alusión al Día de la Expiación, como siendo algo cumplido ya a partir de la inauguración misma de la nueva dispensación, 198 o simplemente como una alusión a otra posición o ministerio de Jesús, sin ninguna relación con lo anterior. 199 Dicho de otra manera, según esta opinión, en la muerte de Cristo se cumplirían todas las sombras levíticas, y el sacerdocio de Cristo en el cielo no tendría ninguna relación con ellas.

Este enfoque carece de fundamento. Un estudio detenido de la Epístola a ios Hebreos no deja ninguna duda de que el autor proyecta el sistema levítico en su conjunto al nuevo ministerio inaugurado por Cristo.200 Aunque se evita entrar en muchos detalles del sistema levítico y de su significado (Heb 9:5; cf.5:11-6-2), no se puede ocultar un claro intento de mostrar que el orden antiguo es traspuesto como un todo orgánico a la realidad celestial.201 para que estos hechos queden claros, será necesario detenerse ahora a comparar los dos sistemas a la luz de los cuadros estructurales y tipológicos que se revelan en las expresiones y en el contenido de la Epístola.

Los tres momentos en la expiación según los dos sistemas.

Otro de los problemas para entender el ministerio sacerdotal de Cristo expuesto en la Epístola a los Hebreos, es que no se tiene un cuadro claró del culto antiguo,202 y q$_e$ sus diferentes momentos en la expiación del pecado.203

196 S.J.KISTEMAKER, 249, por creer que la expiación de Cristo se completó en la cruz, usa la expresión de Jn 29:30: "consumado es," para mostrar "cuán diferente" es la expiación cumplida con Cristo, de la que se cumplía con los ritos del mundo antiguo. Este autor, como algunos otros, olvidan que el mismo apóstol usó más tarde otra expresión similar, "hecho está," en relación con la conclusión del ministerio de Cristo en el santuario celestial, mucho después que su sacrificio por la humanidad había sido consumado (Ap 16:17). Luego, con la destrucción de los impíos después del milenio, y la purificación final de todo el universo por el fuego divino, se oirá nuevamente, sin temblores esta vez que aviven las conciencias de los hombres, la voz "hecho está," para declarar que todo ha sido hecho nuevo (Ap 21:5-6).

197 Esto se ve especialmente en relación con el análisis de Heb 9:23. Así, L.SABOURIN, 194-195; N.H.YOUNG, "The Gospel According to Heb 9," en *NTS* 27 (1981), 204-206. Véase detalles más adelante.

198 S.J.KISTEMAKER, 31,243,249,265. Esta es la posición tácita o abiertamente asumida por los traductores que erróneamente rinden *ta hagia* por "lugar santísimo" en lugar de "santuario (Heb 9:8; 9:12,24). La idea es que Jesús habría entrado directamente en el lugar santísimo cuando ascendió al cielo, en correspondencia con el Día de la Expiación según el sistema levítico. F.f.BRUCE, 220-221; N.H.YOUNG, 209.

199 L.SABOURIN, 204; J.-C.VERRECHIA, 253-254.

200 L.D.HURST, 51: el autor "trata con entidades enteras, ya sea el sacerdocio (7:11), el santuario terrenal (9:24) o el pacto mismo (8:13). Esto parece sugerir que en el v.8 (cp 9) hace lo mismo..."

201 *ibid,* 63-64.

202 Con respecto al acercamiento del pueblo delante de Dios, véase nuestra respuesta a la interpretación que ve en la Epístola una tipología antitética, p.378-380. En relación con la proyección espiritual del pueblo en los lugares interiores por medio de la ministración sacerdotal, véase nuestra respuesta a la interpretación eclesiológica, p.370-373.

203 Véase A.TREIYER, *Le Jour des Fxpiations et la Purification du Sanctuaire,* 31-32, 92-97, 139-142, 155-165, y mejor sintetizado en cap 3.

Debido a esto, no sólo se malinterpreta la evaluación que el apóstol hace de la liturgia antigua, sino que tampoco se perciben sus proyecciones tipológicas en el ministerio de Jesús.

Por ejemplo, por el hecho de que el autor de Hebreos dice que Cristo entró "con" o "en virtud de" su sangre en el santuario celestial (Heb 9:12; 13:12), algunos se preguntan entonces cuándo se completó la salvación, si antes o después que Cristo ascendió al cielo.204 Según algunos, el sacrificio fue ofrecido no sobre la tierra, sino en el cielo.205 otros se preocupan por determinar la importancia de su muerte y de su entrada en el santuario celestial. Para algunos, su muerte es más ¡mportante;206 para otros, lo es su entrada en el santuario celestial.207

Se. ha llegado también al extremo de decir que en el mismo momento de morir, Jesús ascendió a los lugares santo y santísimo, y los asperjó con su sangre simultáneamente con su altar-la cruz- sobre la tierra(?).208 para ello se ignora o se resta valor a los pasajes que dicen que Cristo permaneció tres días bajo la tumba, que resucitó al tercer día, y que luego de resucitar le dijo a María: "No me toques, porque aún no he subido a mi Padre" (Jn 20:17)209 Finalmente, se ha considerado que éste es "un falso debate, un problema que no preocupa de ninguna manera al autor de la Epístola."210

Sin embargo, la Epístola es bien clara en este respecto, y evidentemente, si su consideración es presentada sin preocupación, es porque el apóstol tenía bien en claro el esquema antiguo y, por consiguiente, para él eso no era

204 R.C.LENSKI, 299, piensa que la obra del sumo sacerdote fue cumplida en el santuario celestial; Igualmente B.F.WESTCOTT, 259; W.E.BROOKS, "The perpetulty of Christ sacrifice in the Epistle to the Hebrews," en *JBL* 89 (1970), 208.

205 Cf.F.F.BRUCE, 200-201, n.82, cree que Cristo ascendió al cielo después de la experiencia de Jn 20:17, y asperjó su sangre sobre "el caporet celestial." En relación con Heb 13:12ss, HURST, 54-55, pregunta: "¿Murió Cristo en la tierra y, *entonces, subsiguiente a su exaltación,* hizo el sacrificio en el cielo?" Preguntas como estas vienen ya de mucho antes. Cf.P.E.HUGHES, "The blood of Jesús and his heavenly príesthood in Hebrews. Part II; The high príestly sacrifice of Christ," en *BS* 130 (1973), 195,203; F.C.N.HICKS - J.A.DOUGLAS, *The Fullness of Sacrifice, and Essay in ReconciliatiorP* (Society for Promoting Christian Knowledge, London, 1946), 12-13,231; W.E.BROOKS, 208-210, quien cita también a A.G.HERBERT, "A Root of Difference and Unity," *Intercommunion* (Ed.D.Baille J.Marsh), 239.

206 G.W.BUCHANAN, 254. Véase n.205-207, y n.217.

207 C.GORE, *The body of Christ* (London, 1901), 252; A.CODY, 179.

208 F.DUNKEL, *Le Yom Kippour du Christ* (thése doctorale, Aix en Provence, 1981), 308. S.J.KISTEMAKER, 249, busca en alguna forma extender al délo el ministerio de Jesús en la cruz, diciendo que "cuando sufrió y murió sobre la cruz, en un sentido entró en el lugar santísimo del templo." (?) No se puede menos que preguntar, ¿por qué llegar a conclusiones tan extremadas e irracionales? Por defender un dogma sin sustento bíblico, se está dispuesto a sacrificar no sólo el sentido más natural y sencillo de los pasajes bíblicos, sino también un criterio sano en relación con la interpretación de la Biblia. Otro autor que puede mencionarse en esta línea es G.SMEATON, *Atonement According to Christ* (Sovereign Grace Publlshers, Grand Rapids, Michigan, s/f), 180.

209 F.DUNKEL, 309, n.165, dice lo siguiente: "Según la Epístola a los Hebreos, es cierto que la aspersión tuvo lugar en la cruz (en el lugar santo y santísimo del santuario celestial). Según Juan (10:17), la pregunta permanece en suspenso en lo que nos concierne." Todas estas anomalías en la interpretación ae Dunkel provienen del hecho que considera contra toda lógica, que el razonamiento de toda la Epístola está basada sobre el Día de la Expiación. Su tesis fue presentada en la Faculté Libre de Théologie Réformée, y cabe decir que fue la primera, y tal vez la única hasta donde sepamos, en ser presentada en ese centro.

210 J.-C.VERRECHIA, 152. Este autor parece haber olvidado Heb 1:3, en relación con Heb 8:1-2 y 10:12, etc., cuando dice que "lo que cuenta no es el momento de entrada de Cristo en ese santuario. ¿Hay acaso en la Epístola un solo pasaje que permita determinar cuándo Cristo penetró allí?"

problema. No se puede pues, escapar del tema, diciendo simplemente que es un falso debate. O no se conoce bien el sistema expiatorio antiguo y su mensaje, o se hace violencia al sentido de los textos del Nuevo Testamento con el propósito de no admitir la trascendencia del ministerio sacerdotal de Jesús en el cielo, en armonía con el sistema antiguo.

Así como en el calendario litúrgico terrenal había un doble movimiento en la expiación que iba primero de afuera hacia adentro, y luego de adentro hacia afuera, así también ocurre en el ministerio de Cristo.211 Luego de haber hecho la purificación inaugural por su sacrificio en el exterior, la tierra, Cristo se dirige al interior del santuario celestial (Heb 1:3; 10:12; 8:1-2).212 Allí ministra los beneficios de su sacrificio expiatorio en favor del pueblo, en correspondencia con la obra de los sacerdotes terrenales en el primer departamento (Heb 2:17-18; 7:25). Finalmente, después de purificar el santuario celestial en la segunda fase de su ministerio, que corresponde con la obra del sumo sacerdote en el segundo departamento (Heb 9:23), aparecerá "sin (relación con el) pecado," para vindicar y salvar a su pueblo que lo espera en el exterior (Heb 9:28).213

El uso de la terminología.

La diferencia de términos usados en relación con el ministerio de *purificación* inaugural y de cierre realizado en favor del altar exterior y del santuario *(kazarísmón* y *kazaridseszai* respectivamente), y el ministerio de *expiación* efectuado en el período intermedio en favor del pueblo (*hilaskeszai*), es muy significativa. Muestra que el autor captó bien los dos matices básicos del término *kipper* en el Antiguo Testamento, cuando es usado en relación con esos diferentes momentos.214

En la inauguración del santuario se *purificaba* el altar (Ex 29:36-37), y en ei Día de la Expiación se *purificaba* todo el santuario (Lv 16:16-19). Durante el año,

211 Véase cap 3, 197-199.

212 Estos pasajes han sido mal usados para decir que la expiación se completó err la cruz. L.MORRIS, 15. El cuadro cambia cuando se conoce que los ritos de sangre inaugurales nunca se ofrecían en el interior. Es interesante notar que aunque Morris cree que la expiación se completó en la cruz, admite que en Heb 1:3, "el genitivo 'de pecados' probablemente significa que Cristo quitó los pecados más bien que las personas fueron purificadas 'de los pecados,'" *ibid.* En realidad, se trata de un acto inaugural de expiación, y por eso se usa la idea de purificación en un sentido general. La versión española de Reina-Valera, revisión del 60 y del 77, agrega "de nuestros," una explicación que no está en el original de Heb 1:3, y que oscurece el sentido en lugar de esclarecerlo. Sólo en relación con su sacrificio inaugural puede hablarse de una expiación completada, pero no en relación con la expiación en su sentido más amplio. R.H.SMITH, 33, llega al extremo de conectar este pasaje con el Día de la Expiación.

213 Muchos autores enlazan el regreso de Cristo con la salida del sumo sacerdote del santuario en el Día de la Expiación. Entre ellos pueden mencionarse a F.F.BRUCE, 223-224; S.J.KISTEMAKER, 267. B.F.WESTCOTT, 280.

214 H.C.BRICHTO, "On Slaughter and sacrifice, Blood and Atonement," en *HUCA* 47 (1976), 35, considera como otros autores que el verbo *kipper*, ligado directamente a objetos, significa "purificar;" ligado con personas, en cambio, significa "expiar." Los dos términos, "purificar" y "expiar," pueden unirse, por el hecho de que el sacrificio era un pago hecho con el propósito de purificar las personas durante el año, o el santuario en el Día de la Expiación. A la luz del criterio de intercambio substitutivo del ritual hebreo, puede decirse que con la sangre del sacrificio se daba evidencia del pago hecho por la ofensa en el interior del santuario, y esto redundaba en la purificación del pecador que se encontraba en el exterior. Véase cap 3, 173-174.

en cambio, se *expiaban* los pecados del pueblo, pero no se purificaba el santuario (Lv 4:20,26,etc.; cf.10:17).215 Aunque la sangre era a veces asperjada sobre los cuernos del altar interior también durante el año (Lv 4:7,18), ese altar era purificado únicamente en el Día de la Expiación (Ex 30:10).

Esto no significa que deba divorciarse la "expiación" de la "purificación," pues ambos términos tienen una base común, que en este caso es el mismo verbo hebreo: *kipper.* Además, durante el año, la expiación tenía que ver con la *purificación* del pueblo, y no con la purificación del santuario. Por esta razón, cuando en Hebreos el autor usa el verbo "purificar" *(kazaroteta, kazariei, kazaro),* en relación con el ministerio personal que se efectuaba durante ei año, lo usa para describir "la purificación de la carne" según el antiguo pacto (Heb 9:13), o la limpieza de las "conciencias" y de "los corazones" de los creyentes, según el nuevo pacto (Heb 9:14; 10:22; cf.10:2). Esta obra está puesta en correspondencia tipológica directa con la purificación física que se requería de los que en el pacto antiguo se contaminaban por ejemplo, al tocar un muerto.216

En **Heb 2:17** se usa en cambio el verbo "expiar" (*hilaskeszai*) en relación con el ministerio sacerdotal de Cristo en favor del pueblo, y no ei término "purificar."217 El énfasis de este pasaje está puesto en la expiación que realiza ei sacerdote celestial en el interior del santuario, y esto sin desmedro de los efectos positivos que esa expiación produce en los que se benefician de ese ministerio en el exterior, pues obtienen el perdón de sus pecados.218

En el ministerio antiguo, la obra de expiación involucraba la ministración sacerdotal en el interior del santuario (Lv 4:17-18,20).219 De esta manera, la dimensión de! ministerio que Cristo efectúa en el santuario celestial, no se limita a la purificación y perdón de sus seguidores en la tierra. Incluye también la remisión o envío de los pecados quitados al pueblo, al santuario celestial, y todo esto, en virtud del rescate pagado por su sangre (cf. Heb 9:22).220

215 Véase también G.F.HASEL, "Studies in Biblical Atonement I: Continual Sacrifice Defilemenf/Cleansing and Sanctuary," 91-107.

216 Las "obras muertas" mencionadas en Heb 9:14 son una aplicación espiritual al estado obtenido por el contacto con los cadáveres en Nm 19:11,14,16. Este parece ser el mismo trasfondo espiritual que se refleja en Heb 10:22; véase 12:15.

¿17 Es interesante observar que otro término, *parresía,* "confianza," "está conectado con el acceso a Dios (Heb 4:16; 10:19) y una conciencia purificada (Heb 10:19-22)," J.W.THOMPSON, 93. En otras palabras, así como *áfesis,* "remisión" (Heb 9:22; 10:18) e *hiláskeszai,* "expiar" (Heb 2:17), *parresía,* "confianza," es únicamente relacionada en Hebreos, con la obra realizada en el Antiguo Testamento durante el año en favor del pueblo.

218 Véase n.223. E.DE WHITE, *I MS,* 431-432: "Cristo mira el espíritu, y cuando nos ve llevando nuestra carga con fe, su perfecta santidad *hace expiación* de nuestras faltas..."

219 S.LYONNET, "The terminology of Redemption," en *Sin, Redemption and Sacrifice...* (Biblical Institute Press, Roma, 1970), 146, traduce Heb 2:17: "...para que pudiese llegar a ser un sumo sacerdote misericordioso y fiel (*pistos*) en el servicio de Dios *(ta pros ton Zeon),* para hacer expiación por los pecados del pueblo..." Según este autor católico, este pasaje se comprende "en la manera de una 'intercesión...,'" y lo relaciona con el ministerio celestial de Jesús en relación con lo mencionado en Heb 7:25; 9:24 y 12:24, *ibid,* 140.

220 E| término griego *áfesis,* usado en Heb 9:22 y 10:18, ha sido traducido de diferentes maneras: "perdón," remisión," liberación." BULTMANN, *"afiemi, áfesis, pariemi, páresis,"* en *TDNT,* I, 509-512. Este término es raramente usado en el NT, pues aparece solamente en Rm 3:25; Cl 1:14; Ef 1:7; Jn 20:23; Heb 9:22; 10:18; 1 Jn 1:9 y 2:12. En su forma verbal, *afienai,* la LXX lo usa en relación con verbos hebreos de remisión. Por ejemplo, para traducir el verbo *nasa',* "llevar/quitar" el pecado (Gn 4:13= "grande es mi iniquidad para ser llevada;" Ex 32:32= "y ahora, sí llevas su pecado, y si no, ráeme...," etc; véase cap 3, 182-186); el verbo *saiah,* "perdonar" (Lv 4:20; 5:10,13,etc), y el verbo

Una de las razones por las cuales se ha malinterpretado tan a menudo esta dimensión expiatoria del ministerio de Cristo en el cielo, se debe a que se ha desconsiderado que en la ministración efectuada a través del año, el sacerdote efectuaba la "expiación" en favor del pueblo, únicamente después de haber cumplido con todo ei ritual, y nunca mediante la muerte en sí del animal.221 Unicamente después de haber concluido con todo el ritual del sacrificio, que incluía como uno de sus objetivos principales el rito de sangre en el interior del santuario, el texto indicaba: "así hará el sacerdote expiación por ellos" (Lv 4:20). ¿Con qué autoridad entonces, los cristianos de Occidente limitan el ministerio expiatorio de Cristo en favor de los que se acercan a él (Heb 4:14-16; 7:25), a su muerte en la cruz? ¿Bajo qué fundamento rompen el paralelismo indiscutible entre el ministerio terrenal efectuado mediante la sangre de los animales sacrificados en los lugares interiores, y el ministerio celestial efectuado mediante la sangre de Jesucristo en los lugares interiores del santuario celestial?

No hay duda que éste es uno de los golpes más duros asestados en la Epístola en contra de la creencia en una asociación platónica o alejandrina de su mensaje. Esto se vuelve más patente aún, por el hecho de que una revalorización reciente del sistema de sacrificios levítico, muestra que durante el año, la sangre del sacrificio contaminaba el santuario, y exigía de esta forma su purificación al final del año.222 A menos que los ojos de muchos cristianos se conviertan del enfoque pagano de Platón, y lean la Epístola con ojos auténticamente bíblicos, se seguirán ignorando todos estos detalles, y .limitando

kipper, "expiar" (is 22:14). "El objeto de la remisión es el pecado o la culpa, mayormente *hamartia," ibid.*

Esto muestra que el término poseía una riqueza muy grande de contenido, y no podía faltar en la Epístola a los Hebreos, en donde a menudo es traducida en las versiones modernas por "remisión." Esta palabra proviene del latín, *remitiere,* que como el hebreo *nasa',* "llevar/quitar," podía tener un doble significado. Aún en nuestros idiomas modernos puede significar "enviar una cosa a determinada persona de otro lugar," o "perdonar, alzar la pena, eximir o libertar de una obligación," *Diccionario de la Lengua Española. Real Academia Española* (Escasa Caipe, Madrid, 1984), II, 1169. De esta forma, cuando se trata del pecado, como en (a Epístola a los Hebreos, ningún otro término podía indicar de una manera tan abarcante la doble dimensión de la expiación de los pecados del pueblo, a saber, la de quitar o liberar el pecado del pecador, y al mismo tiempo transferirlo al santuario.

Este era el sentido que tenía también el verbo *nasa'* en relación con el pecado y la ofensa en el Antiguo Testamento. Aun si se desea la traducción de "perdón," en lugar de "remisión," debe recordarse que en el culto israelita, el perdón nunca era consentido sin que el complejo del santuario asumiese la responsabilidad del pecado. Véase cap 3, 182-186. La noción de remisión del pecado a otra persona u objeto resulta indiscutible en la traducción que la LXX hizo de Lv 16:26, en un pasaje que tiene que ver directamente con la remisión o envío dei pecado al desierto. Aunque esta traducción de la LXX no es la mejor para el término Azazel, sirve para mostrar que el término griego elegido para reemplazarlo en este pasaje, *áfesis,* fue usado y comprendido en tiempos antiguos en relación con la transferencia del pecado. Véase cap 4, 222.

221 W.E.BROOKS, 201-210, quien cita a A.G.HERBERT, 239: "La idea que la muerte de la víctima era el centro del sacrificio," de acuerdo a "la noción popular de sacrificio," "es simplemente falsa," y según Brooks, "descansa sobre un falso concepto del sacrificio hebreo." "A ia luz del sacrificio israelita es inconcevible que el autor podía pensar que la muerte expiaba," *ibid.* A.VANHOYE, *...aux hébreux,* 15-16, admite también que "el sacrificio no consistía en la muerte de ia víctima..., sino en ritos de ofrenda cumplidos en el lugar santo." Pero razona de una manera extraña cuando dice que "la muerte de Cristo no se produjo en el lugar santo...," para negar que un ministerio similar debía cumplir ahora en el cielo. En efecto, ¿ocurría acaso la muerte de los animales en los lugares santo y santísimo en donde se practicaban los ritos de sangre? Por más bibliografía, véase n.203. Basados en el sistema levítico de expiación, los talmudistas también insistieron en que la aplicación de la sangre tenía tanto o más valor que la muerte en sí del animal, Zeb 26b; Yom 5a; Men 93b.

222 Véase cap 3.

arbitrariamente a la cruz ia correspondencia que allí se hace entre los dos sistemas.223

La purificación dei santuario celestial.

Este mismo problema occidental para entender el mensaje de la Epístola a los Hebreos resalta de nuevo y en un grado superlativo, en las discusiones acerca de la interpretación que debe darse al pasaje de **Heb 9:23:** "Fue, pues, necesario que las figuras de las cosas celestiales fuesen purificadas así; pero las cosas celestiales mismas, con mejores sacrificios que estos."

En efecto, ningún pasaje ha causado tantos problemas a la mente moderna como éste. La idea de impureza en relación con el santuario celestial ha sido considerada como algo "sin sentido,"224 "fantástica (o disparatada),"225 una "infeliz comparación."226 Así, se ha aducido que "el buen sentido común" debía conducir a la idea de que "el autor está hablando poética y metafóricamente."227 En síntesis, la pregunta que aparece tácita o abiertamente expresada en prácticamente todos los comentarios es: ¿cómo es posible que haya algo que purificar en la esfera celestial?228

Para resolver este problema moderno, se han propuesto muchas soluciones. Una de ellas recurre a la estructura del capítulo, y liga el v.23 con lo que precede (v.15-23).229 Como en esa sección se destacan varios hechos relativos a la inauguración del pacto y del santuario terrenales, se declara que el texto considera únicamente la muerte de Cristo sobre la cruz.230

Pero para llegar a esta conclusión, se tiene que romper la relación contextual más cercana del v.22 y del v.23 mismo. En el v.22 se habla del sistema antiguo en su conjunto, y se enfatiza el valor de su ministerio de sangre para purificar el

223 Esta comprensión limitada de la expiación se debe, por un lado, a la creencia en una influencia platónica del autor de Hebreos, y por otro lado, a una comprensión también limitada de la naturaleza del pacto de Dios con Israel. Ambas comprensiones participan cada una a su manera y en diversos grados, de la misma tendencia de Marción, que negó que el Dios del Antiguo Testamento era el mismo que el dei Nuevo. Por eso buscan resaltar lo que consideran antítesis u oposición entre los dos sistemas, buscando paralizar o consumar todo el ministerio de Cristo a su muerte en la cruz, y negar toda relación consiguiente de su ministerio en el templo celestial. En síntesis, se percibe en estas interpretaciones una desvalorización del antiguo regimen en relación con el nuevo. Sin embargo, Heb 4:2 muestra que el evangelio fue el mismo en las dos dispensaciones, pero que el problema de Israel fue que no lo entendió, y que por consiguiente se ató a las formas del culto, sin percibir que se requería fe para recibir sus beneficios.

224 C.SPICQ, ...*Hébreux,* 160.

225 J.MOFFATT, *A Critica! and Exegetical Commentary on the Epistle to the Hebrews* (Edinburgh, 1924), 132.

226 H.W.MONTEFIORE, 160.

227 N.R.LIGHTFOOT, 175,n.9.

228 J.-C.VERRECHIA, 184, considera ésta "una de las objeciones mayores...;" F.F.BRUCE, 218; J.SCHNEIDER, *Hebrews* (1957), 90, concluye diciendo: "No podemos explicar el v.23 de una manera satisfactoria," cf.LADDS, 575.

229 J.-C.VERRECHIA, 192-194, siguiendo a VANHOYE, elimina aun el verbo tácito "purificar" de la segunda sección del versículo, para ligarlo sólo al sacrificio de Cristo. Véase sin embargo en n.232, la conclusión de Westcott.

230 *ibid.* L.D.HURST, 65-67, liga también el v.23 con el 15 y su aspecto inaugural, pero sin limitar el ministerio de Cristo a la cruz. Este autor advierte al mismo tiempo en contra del peligro "de una eliminación extremadamente celosa de la dimensión espacial...," en relación con el santuario celestial y su ministerio, *ibid,* n.154. R.H.SMITH, 118, ve también en este acto de purificación celestial una alusión a la inauguración, aunque sin hacer análisis estructurales.

santuario ("casi todo"= objeto), y remitir los pecados. Además, el "así" o "de esta manera" del v.23, está ligado indiscutiblemente al ministerio de sangre. ¿Por qué romper entonces el paralelo que se establece inmediatamente en el mismo versículo, entre la purificación de las cosas terrenales y la purificación de "las cosas celestiales mismas," para conectarlo exclusivamente con lo que explicó el autor en la primera parte de la sección?231

Esto es a todas luces un intento forzado que se hace para buscar limitar "las cosas celestiales" al sacrificio de Cristo, y despojarlo de su ministerio de sangre en el cielo.232

A esto se suma otro problema. El v.23 puede ser ligado estructuraímente tanto a la perícopa que lo precede (v.15-22), como a la que lo sigue (v.24-28).233 En otras palabras, el versículo está ubicado en el medio de dos secciones estructurales, sirviendo de puente entre ambas.234 Esto quiere decir que la purificación de "las cosas celestiales mismas" está ligada con el ministerio de sangre que Jesús realiza en el santuario celestial (cf.v.24-26), y con el juicio final antitípico de! Día de la Expiación, luego de lo cual el sumo sacerdote salía del santuario para bendecir a la congregación (v.27-28).235

Pero, ¿de qué tiene que ser purificado el santuario celestial? Algunos sugieren que esta purificación celestial tiene que ver con la purificación de las "conciencias" de los pecadores.236 ¿Eran realmente los pecadores o la iglesia

231 J.-C.VERRECHIA, 189, reconoce que en Heb 9:23 no hay oposición entre las cosas terrenales y celestiales, y R.M.DAVIDSON, "Typology...," 12, agrega que el apóstol no usa en el cap 9 ningún pasaje del Antiguo Testamento para justificar un cambio en la tipología, como en los otros casos, sino que al contrario, demuestra que hay allí correspondencia y no antítesis entre ambos sistemas.

232 J.-C.VERRECHIA, 187,192-193, reconoce también que "las copias de las cosas celestiales designan no solamente los diversos elementos mencionados en los versículos precedentes, sino también todo lo que tiene que ver con el culto antiguo, y por consiguiente, con la antigua disposición. De allí que se pueda muy bien concebir que los *épouránia* corresponden a todo lo que tiene que ver con el culto nuevo y con esta nueva disposición." Sin embargo, este autor no puede ver cómo el santuario celestial pueda ser previamente contaminado, razón por la cual quita arbitrariamente la relación contextual más cercana de las cosas celestiales con la purificación de las cosas terrenales. B.F.WESTCOTT, 271, como muchos otros, dice sin embargo: "La referencia es definida, a la purificación del santuario terrenal por un lado por el sumo sacerdote, y al santuario celestial por Cristo."

233 R.C.LENSKI, 314-315; P.E.HUGHES, 382. Este último autor dice que en el v.24, "ia conjunción *Porque,* indica la estrecha conexión lógica entre lo que se pasa a decir y el versículo precedente;" L.MORRIS, 91, etc.

234 Por esta razón muchos autores ligan estructuralmente esta parte del capítulo, incluyendo el v.23, con la perícopa que comienza en ef v.15, y otros ligan el v.23 con la perícopa que se extiende hasta el v.28. Entre los primeros puede mencionarse a J.W.BOWMAN, *The Letter to the Hebrews*7 (J.Knox Press, Atlanta, 1978), 60,62. Sin embargo, este autor liga los v.22-23 especialmente con el Día de la Expiación. La mayoría de los autores parece relacionar el v.23 con lo que sigue. Por ejemplo, H.STRATHMANN, *La Epístola a los Hebreos* (trad.del alemán, ed.Fax, Madrid, 1971), 127,130; F.J.SCHIERSE, *Carta a los Hebreos* (trad.del alemán, ed.Herder, Barcelona, 1970), 85,87; A.W.PINK, 505-516; 516-526; E.TRENCHARD, *Exposición de la Epístola a los Hebreos*3 (Ed.Literatura Bíblica, Madrid, 1974), 138; W.BARCLAY, *Hebreos* (Ed.La Aurora, Bs.As., 1973), 112-116; C.R.ERDMAN, *La Epístola a los Hebreos* (T.E.L.L., Grand Rapids, Michigan, 1976), 95-100, 100-103; R.H.SMITH, 113,118, etc. Por más autores, véase nota precedente.

235 véase n.213. Cristo aparecerá "sin pecado." En contraste con su primer venida y con su ministerio de expiación y remisión de pecados por su sangre en el santuario celestial, Jesús vendrá por segunda vez desconectado ya de esta obra de intercesión y purificación. A este momento parece apuntar Ap 22:11-12. Puede relacionarse esta declaración, "sin pecado," con el lavamiento exigido después del ritual, que se efectuaba dentro del santuario únicamente en el Día de la Expiación, después que el santuario había sido purificado (Lv 16:24). Con este acto, el sumo sacerdote indicaba que no asumía más los pecados del año transcurrido de nadie. Véase cap 3, 189.

236 J.W.THOMPSON, 108-109, liga así Heb 9:23 con 9:13; E.C.WICKHAM, *The Epistle to the*

considerados como "las cosas celestiales mismas"? (cf.Heb 8:5).237 Es más bien ei santuario celestial y su ministerio sacerdotal, tomado en su conjunto, que es considerado dentro de esta expresión.238

Ese ministerio otorga el perdón y la purificación a los pecadores, pero al mismo tiempo remite sus pecados ai santuario (cf.Heb 9:22; 13:11)239 Además, el texto dice que "las cosas celestiales mismas" deben ser purificadas, no el pueblo. Esta expresión, usada en relación con el sistema antiguo, involucra al santuario y a su ministerio que habían sido establecidos en favor del pueblo, pero no al pueblo en sí (Heb 8:5). Su purificación ocurría únicamente en el Día de ia Expiación, pues sólo entonces se purificaba el santuario y su ministerio.240 Por esta razón, resulta imposible relacionar la purificación de "las cosas celestiales" con ia purificación de las conciencias y del corazón humano.

Otros autores que, como la gran mayoría, tampoco se atreven a romper este paralelismo entre la purificación de las cosas terrenales y las celestiales, buscan otra solución en el papel que ejercen ios demonios en la esfera celestial.241 Pero el santuario israelita no era jamás purificado de la presencia de los demonios, y esto tampoco es sugerido por la Epístola. La purificación del santuario tenía únicamente que ver con los pecados del pueblo, y no con las incursiones de Satanás.242

Otros aún, que captan también la fuerza que tiene aquí el paralelismo entre los dos sistemas de purificación, pero que tienen dificultad en aceptar que algo pueda ser contaminado en la esfera celestial, creen que se trata de un acto inaugural por el cual se "inmuniza" el santuario celestial.243 Pero jamás en el Antiguo Testamento, ni tampoco en el Nuevo, ia sangre del sacrificio o ia de Cristo mismo inmunizan contra todo pecado o contaminación futuras.244

Será útil recordar que lo único que se purificaba con sangre en la inauguración del santuario, era el altar exterior y el sacerdocio (Lv 8:15; Ex 29:35-37). Ei pueblo también fue purificado por otro rito, luego de este acto

Hebrews (Westminster Commentaries, London, 1910), 74; H.W.MONTEFIORE, *The Epistle to the Hebrews* (Haraer's New Testament Commentaries, New York, 1964), 160; F.F.BRUCE, 218.

237 J.-C.VERRECHIA, 191. Véase nuestro análisis sobre la interpretación eclesiológica. Aun el texto que dice que los seguidores de Jesús se sientan con él "en los lugares celestiales" (Ef 2:6), no identifica a los adoradores con "los lugares celestiales," sino que dice solamente que ellos se sientah allí. En otras palabras, los adoradores no son "los lugares celestiales" que, si se relaciona la expresión con la declaración de Heb 9:23, deben ser purificados. Los adoradores están allí en un sentido espiritual, pero no son esos lugares. Además, la expresión "lugares celestiales" tampoco es idéntica a la expresión "las cosas celestiales mismas." Compárese Jr 17:12 con Dn 8:11. Ambos textos poseen una misma construcción.

238 ibid, 193.

239 Véase n.229,261-262.

240 Nunca se habla de la purificación del santuario en actos inaugurales. La purificación del altar y la consagración del sacerdocio son mencionados, pero nunca en la Biblia hebrea canónica se enlaza la palabra *kipper,* "expiar," o "purificar," con la palabra "santuario," en un rito de inauguración. Este fue un acto exclusivo del Día de la Expiación, que se efectuaba al concluir los servicios del año.

241 F.BLEEK, *Der Hebráerbrief* {Elberfeid, 1868), 380; E.TRENCHARD, 139, etc.

242 J.MILGROM, *Cult and Conscience...* (E.J.Brill, Leiden, 1976), 128: "...mientras que los santuarios paganos son susceptibles de incursiones demoníacas, el santuario de Israel puede ser contaminado por una sola fuente -el hombre."

243 R.C.LENSKI, 314; C.SPICQ, *LEpitre aux Hébreux (*Etudes Bibliques, París, 1953), II, 267.

244 La sangre de la Pascua (Ex 12) liberó de la muerte o penalidad que iba a caer sobre ios primogénitos, pero no de una contaminación futura.

inaugural (Lv 9:3,7,15), pero el sacerdocio y ei santuario que habían sido consagrados con antelación, debían entonces asumir la responsabilidad de esta expiación (cf.10:17). En ninguno de estos actos expiatorios inaugurales se purificaban los lugares interiores.245 Estos lugares interiores eran solamente ungidos, pero jamás purificados fuera del Día de la Expiación.246 La inclusión de los ritos inaugurales dentro de la purificación celestial prefigurada en Heb 9:23, no es por consiguiente, preponderante, y no parece entrar en la intención principal del apóstol. El resto del capítulo, aunque tiene en cuenta el ministerio de intercesión completo de Cristo en el cieio, señala ia consumación de su ministerio, no los actos inaugurales.

Un intento de solución más curioso aún, se ha dado en la creencia de que lo que se purifica no es el santuario celestial, sino el "modelo" (?).247 sin embargo, la solución es más simple. Hay que leer estos versículos a la luz del mensaje del Antiguo Testamento, y de su extructura tipológica que, desgraciadamente, no han sido captados suficientemente bien, por habérselos estudiado también con ojos griegos.248 La prueba de que no hay en esta sección una tensión entre los dos sistemas,249 es que el autor no recurre a ninguna previsión dada en el Antiguo Testamento para explicar el cambio, como en los otros casos.250

Tanto el v.22 que precede al v.23, como la sección que lo sigue (v.24-28), muestra que ¡a purificación indicada aquí es equivalente a la del Día de la

245 Véase cap 2, 108-120; cap 3, 141-142,196-199.

246 Según Heb 9:21, Moisés "asperjó con sangre también el tabernáculo y todos los utensilios del ministerio." Algunas versiones traducen: "cada cosa usada en sus ceremonias" (The New International Versión). Pero la sangre nunca era asperjada ni sobre la mesa de los panes de la presencia, ni sobre el candelera, ni sobre la fuente de bronce. Sin embargo, el espacio del altar exterior era tan grande que todos los muebles del santuario del desierto, con sus utensilios, cabían en él, S.JAPAS, *Cristo en ei Santuario* (PPPA, Mountain View, California, 1980), 17-18. En Ex 27:9 y 19, el término *misSkkan,* "habitación," es mencionado en referencia al patio y a todos sus utensilios de bronce (Ex 27:3; 38:3,30; 39:39; 40:10; Jr 52:18), y contrastado con los utensilios de oro del tabernáculo de reunión en los lugares interiores (Ex 37:16; Jr 52:19). La LXX usó *skené,* "tabernáculo," para traducir tanto *'ohei*, "tabernáculo" propiamente dicho, como *misSkkan,* "habitación," y su correspondencia con esta última palabra hebrea fue más estrecha, debido al parecido de sus consonantes (*skenéy misSkkan),* MICHAELIS, *"skené,"* en *TDNT,* VII, 371-372,387. Este autor concluye diciendo que "sobre la base de Lv 8:10ss,15, se da un acontecimiento breve de su consagración en Heb 9:21," *ibid,* 376.

Esta conclusión es compartida por la mayoría de los autores, y tiene otro sostén bíblico en un acto de restablecimiento de la adoración y del pacto (2 Cr 29:10,35). Los utensilios del templo que había desechado en su infidelidad el rey Acaz (2 Cr 28:24), fueron ubicados delante del altar exterior (v.19). Algo semejante parece haber tenido lugar en los actos inaugurales de Lv 8:15, y es por esta razón que el apóstol mencionó en Hebreos el asperjamiento de la sangre, en relación con el (altar del patio del) tabernáculo y sus utensilios (cf.Ex 30:28). J.-C.VERRECHIA, 177, relacionó este rito de sangre con el v.22, y de allí con el Día de la Expiación. Aunque esta solución es interesante, desafortunadamente no hay trazas de un oficio de Moisés en el Día de la Expiación, sino únicamente de Aarón el sumo sacerdote. Véase p.358,n.100.

Otra evidencia en este sentido aparece en el uso de la terminología encontrada en 2 Cr 1:3-4, en donde el tabernáculo (o tienda de reunión) es considerado como "el lugar propio del sacrificio," debido a que el arca estaba por entonces en "la tienda que David le había levántado" (2 Sm 6:17; cf.1 Cr 21:28-30; 22:1; 1 Cr 17:5. Véase detalles en R.E.FRIEDMAN, 345-346. Véase cap 2, 110.

247 A.SEEBERG, *Der Brief and die Hebráer* (Leipzig, 192), cf.J.-C.VERRECHIA, 184. Esta interpretación, como es de suponerse, no tuvo ningún eco.

248 véase cap 3, p. 170-174,183.

249 A.VANHOYE, "De mundation...," 190 y J.-C.VERRECHIA, 189, reconocen que "la construcción *mén-dé* del v.23 no opone las cosas terrenales a las celestiales, sino que establece entre ellas una conexión."

250 R.M.DAVIDSON, "Typology...," 12.

Expiación en el Antiguo Testamento. Se necesitaba una purificación final del santuario, debido a que durante el año se hacía remisión de los pecados mediante la sangre del sacrificio (Lv 4:18; Heb 9:22).

Así como el animal del sacrificio era identificado con el pecado, así también Cristo "fue hecho pecado" (2 Cor 5:21). Esto quiere decir que no sólo su carne, sino también su sangre, es identificada vicariamente con el pecado (cf.Heb 13:11).251 Como en lo pasado, la sangre es no sólo un agente para llevar el pecado al santuario, sino que al substituir al pecador, se contamina y contamina la santidad del santuario en donde es presentada.252 por eso se requiere una purificación final como en el sistema levítico, para concluir su ministerio en favor de los pecadores.253

El ministerio de la sangre de Cristo.

Hay, no obstante, una diferencia. La sangre de Cristo es ofrecida en esta nueva era, no mediante sacrificios repetitivos, sino por un solo sacrificio.254 En virtud de su sangre, puede llevarse a cabo en el cielo un ministerio que libera al pecador del pecado, y remite las faltas al santuario. El apóstol hace claro que la remisión de los pecados mediante la sangre de Cristo en el santuario celestial es ahora definitiva, razón por la cual no necesitan ofrecerse más sacrificios (Heb 10:18-19).

En otras palabras, no hay que hacer otro sacrificio para obtener otra sangre con que remitir los pecados al santuario, porque hay sólo un sacrificio y sólo una sangre capaz de realizar esta obra de remisión en la esfera celestial. Esta es la razón también por la que Jesús no necesita salir de nuevo al "patio," "muchas veces" (Heb 9:26), hasta que acabe su obra (cf.Hech 3:21; Heb 9:28).

Los intérpretes que leen la Epístola con ojos griegos, procuran romper el

251 La idea de que el cuerpo del animal contaminaba, y que la sangre purificaba, es artificial, y contradice el testimonio tanto del Antiguo Testamento como del Nuevo. Los avances en el estudio y comprensión del sistema de sacrificios ha llevado recientemente a algunos autores a admitir abiertamente que la sangre del sacrificio por el pecado no solo purificaba, sino que también contaminaba, véase por la consideración de este tema, y bibliografía, en cap 3, 170-174.

252 Véase p.355,n.88. Esta era una contaminación legal establecida por Dios mismo, con propósitos específicos, que le permitía asumir la falta del pecador sinceramente arrepentido. D.P. WRIGHT, *The Disposal of Impurity in the Príestiy Writings of the Bible with reference to similar phenomena in Hittite and Mesopotamian cultures* (Doctoral Dissertation, Univerity of California, 1984), 130, considera que "la solución para la inconsistencia de permitir a los puros y santos sacerdotes comer ofrendas impuras es simplemente visto como una concesión."

Podría sugerirse, en este contexto, que la sangre de los sacrificios por el pecado no contaminaba, sino que servía únicamente como medio o agente para transferir el pecado al santuario. Pero esta distinción es artificial e innecesaria. De aceptarla, habría también que aclarar que la sangre del sacrificio no tenía tampoco necesariamente un valor purificatorio, sino que era únicamente un medio para transferir la pureza del Cordero al pecador, o a los objetos contaminados. Esta distinción, por supuesto, es también artificial y superflua. En el sistema de sacrificios se daba un principio de intercambio substitutivo en donde la sangre no sólo era un agente que transfería la contaminación o la pureza, sino que se identificaba con lo que substituía y con lo que era substituida.

253 Se ha sugerido también que la presencia de los adoradores en el santuario es lo que contamina. M.DODS, "The Epistle to the Hebrews," en *The Expositor's Greek Testament* (Eerdmans Printing Co., Grand Rapids, Michigan, 1979), 338. Pero la presencia espiritual de los pecadores en el santuario celestial es posible únicamente a través del ministerio de sangre del sumo sacerdote, es decir por medio de su sangre substitutiva (cf.Heb 10:19).

254 Véase p.391,n.221.

paralelismo establecido entre la entrada al santuario de los sacerdotes terrenales con "sangre ajena," y la entrada de Cristo al santuario celestial "con su propia sangre." Dan a la preposición *día* en Heb 9:12 un sentido causal, y con esto sacan la conclusión de que la entrada de Jesús en el santuario celestial es hecha "a causa de" su sangre derramada en la cruz.255 Debido a que la Epístola establece algunos contrastes entre los dos sistemas, de su propia iniciativa establecen aquí que la entrada al santuario celestial es sin sangre, es decir, sin un ministerio semejante. En síntesis, en el nuevo orden, toda relación tipológica se terminaría, según esta idea, en la cruz. Este es un preconcepto dogmático que es expresado conciente o inconcientemente por muchos autores.256

No obstante, la misma preposición *dia,* "con," o "por," o "mediante," es usada en el mismo texto para hablar de la entrada del sacerdote al santuario terrenal con la sangre de los sacrificios. Nadie niega en este caso, que el sacerdote terrenal entraba al santuario con esa sangre.257 Además, la preposición tiene a menudo el sentido de estado o condición (cf.Rm 2:27; 8:25), por lo que algunos autores no tienen problemas para traducir en ambos casos aquí, "con" la sangre del sacrificio,258 y no simplemente "por," o "a causa de" la sangre.259

Este último rendimiento de la preposición *dia,* "con," se da especialmente entre los autores católicos, que han mostrado la tendencia a interpretar la presentación de la sangre de Jesús en el santuario celestial de una manera literal.260 Por otro lado, los protestantes -la teología reformada al menos- ha mostrado la tendencia a darle a este ministerio de sangre un sentido estrictamente metafórico.261

Si la resistencia a ver un ministerio de sangre en el santuario celestial, equivalente al que efectuaban los sacerdotes en el antiguo Israel, induce a considerar la presentación de la sangre de Cristo en el cielo como una simple metáfora, habría que considerar entonces la aplicación de su sangre en la esfera terrenal también como metafórica, y manifestarse por consiguiente la misma resistencia en aceptar su valor (cf.Ap 7:14; 1:5).262 En ambas esferas se

255 F.F.BRUCE, 200; L.MORRIS, 86; S.J.KISTEMAKER, 249.

256 Un caso típico es el de L.MORRIS, 86. Según su razonamiento, la sangre no es llevada al santuario celestial, porque si no, la cruz no habría consumado la expiación. Este es un prejuicio dogmático que necesita ser corregido por el contenido bíblico, que da al ministerio de Cristo una dimensión mucho más abarcante que el simple hecho de morir. Lo mismo ocurre con F.DUNKEL, 307, quien razona a partir de la declaración de Jesús sobre la cruz, "consumado es" (Jn 29:30), de la siguiente manera: "Si esto es así, es porque el ritual típico del Yom Kippur encontró su pleno cumplimiento en el ministerio histórico de Jesús y, por consiguiente, la aspersión de la sangre én el santuario debe haber tenido lugar en la cruz." (?) Pero lo que se consumó fue su ministerio sacrificial, y sólo virtual o potencialmente podría extenderse la proyección de esta declaración de Jesús, a toda su obra en el santuario celestial.

257 M.DODS, 333, cita a Burton, quien incluye "tanto la entrada en el lugar santo como la ofrenda de la sangre subsiguiente."

258 B.F.WESTCOTT, 261; C.SPICQ, "Hébreux," 1735, etc.

259 B.F.WESTCOTT, 261: "no es la muerte de la víctima como sufriendo, sino el uso de la sangre...que es presentada aquí como la fuente de purificación... El sacrificio sobre el altar de la cruz precedió a la presentación de la sangre." Véase p.389,n.212.

260 D.PETERSON, 248,n.64.

261 *ibid.* W. JONHSSON , "Issues in the Interpretation of Hebrews," en *AUSS* 15 (1977), 178.

262 P.E.HUGHES, 354, piensa que "la presencia en el cielo del Cordero llevando las marcas de su pasión es, en sí misma, la garantía de nuestra aceptación..." En verdad, las cicatrices en las manos

cumple un ministerio real y equivalente al que se efectuaba en el santuario terrenal por medio del rito de sangre. Hay una aplicación del rito de sangre que limpia al pecador, y hay otra aplicación del mismo rito de sangre que tiene que ver con el santuario. En ambas esferas también, el ministerio de sangre era y es considerado real y permanente (cf.Heb 13:20= "la sangre del pacto eterno").

Nada se gana, pues, con especular acerca del sentido de la preposición *dia* en Heb 9:12. Ya sea que se le atribuya un sentido causal, instrumental o de condición, una cosa es clara, y es que la sangre era introducida en el santuario terrenal, y no hay base alguna para negar que un ministerio semejante es llevado a cabo en el cielo por Jesús, cumplido ahora en virtud del valor permanente de su sangre.263

En Heb 10:19 se usa otra preposición en relación con el ministerio de sangre. *En,* "en," "por." Es evidente que los pecadores arrepentidos que se acercan a Cristo no pueden entrar corporalmente como Jesús, el sumo sacerdote, en ei santuario celestial. El texto sugiere aquí, en cambio, que pueden entrar "en" o "por medio" de la sangre (sustitutiva) de Jesucristo," mediante la cual él hace remisión (v.18; cf.Mt 10:32).

El valor permanente de la sangre en el ministerio de Cristo es destacado así otra vez. Como en lo pasado, el pecador se identifica con la víctima, y su caso es traído a consideración en la esfera celestial, mediante el ofrecimiento de la sangre de Jesús. Remitiendo de esta manera su pecado al santuario celestial por medio de la sangre de Jesús, obtiene perdón y purificación (v.22).264 "Porque no entró Cristo en ei santuario hecho de mano, figura del verdadero, sino en el cielo mismo para presentarse ahora *por nosotros* ante Dios" (Heb 9:24), y no "con sangre ajena" (v.25), sino "por el sacrificio de sí mismo" (v.26), "con" o "en virtud" de "su propia sangre" (Heb 9:12), "para quitar de en medio el

de Jesús son el testimonio mismo de su sangre derramada sobre la cruz, y por consiguiente, un medio por el cual Cristo oficia en favor de los pecadores de una manera semejante al culto antiguo, y con el mismo significado que poseía su ministerio de sangre entonces. Este mismo autor admite con Lutero, la necesidad de que Cristo compareciese en nuestro favor delante del Padre, y de la aplicación continua de la sangre del pacto "siempre disponible al pueblo de Dios...," *ibid,* 383. No obstante, el antecedente bíblico de los libros de los cielos que también está presente en la Epístola (12:23), en donde los pecados de los hombres son inscriptos, permite apreciar una dimensión más definida acerca del cumplimiento de la transferencia de los pecados perdonados al santuario celestial, y de su consiguiente purificación. Véase cap 5, 264,269,275-276. Solamente los pecados escritos a través del ministerio intercesor de Jesús, en virtud de su sangre, serán borrados en el juicio antitípico. Véase cap 3, 185-186.

263 D.PETERSQN, 114-115, muestra de una manera convincente que la intercesión de Jesús está relacionada con la obra de expiación que se realizaba en el antiguo pacto, pero por considerar que Heb 10:11ss insiste sobre la naturaleza terminada de su obra de expiación, prefiere hablar sólo de los beneficios de esta expiación, los que ahora se aplican a los pecadores por Jesús en el santuario celestial.

Aunque esta conclusión es correcta, el argumento usado no es del todo apropiado. Un cuidadoso estudio de los diferentes momentos en la expiación de la antigua liturgia permite ver estos diferentes momentos también establecidos en la Epístola a los Hebreos. Por consiguiente, no hay argumento alguno para negar que Jesús puede oficiar los beneficios de su sacrificio expiatorio, y al mismo tiempo decir que esta cumpliendo ahora la expiación en favor del pueblo. Esto no afecta el contenido de Hebreos, ni el mensaje del Nuevo Testamento, sino que al contrario, lo enriquece. Este autor ve también en Rm 8:34; Heb 7:25; Hech 7:55-56 y 1 P 3:21-22, la idea de la intercesión de Cristo conectada con su posición en la diestra de Dios, mientras que en otros pasajes del Nuevo ^Testamento, esta conexión no está establecida.

264 Véase n.220.

pecado" (Heb 9:26).

En Heb 13:**11-12** se destaca otro aspecto sumamente valioso en este paralelo del ministerio de sangre que se cumple entre los dos sistemas. Se aclara allí que el sacrificio de Cristo era equivalente al sacrificio por el pecado, cuyos cuerpos eran "quemados fuera del campamento." En tales ocasiones, la "sangre por (o referente a) el pecado"265 era "introducida en el santuario por el sumo sacerdote."

La sangre y el pecado están aquí en relación directa, identificados como en ei Antiguo Testamento.266 Esto mismo ocurre en su cumplimiento tipológico. La prueba está en que Jesús murió y su cuerpo muerto, en relación con su sacrificio, quedó fuera del campamento de Israel. Esto mismo ocurría con el cuerpo de los animales sacrificados que no se comían (Lv 4:21; 16:27), los que, como el cuerpo de Jesús, quedaban según Hebreos aún, fuera de la ciudad en donde estaba el santuario (Heb 13:13-14).

Este rito nunca fue practicado en actos inaugurales. La sangre del sacrificio nunca era introducida en estos casos dentro del santuario. Por consiguiente, difícilmente puede ligarse la purificación de las cosas celestiales mencionada en Heb 9:23, ni menos aún limitarse, a su inauguración. De una manera semejante a ¡o que se efectuaba durante el año en favor del pueblo, "así también Jesús padeció fuera de la puerta de la ciudad para santificar al pueblo mediante su propia sangre" (Heb 13:12).

No puede negarse aquí, ni la relación tipológica, ni que la santificación que Jesús hace con su sangre es equivalente a la que se hacía en tiempos antiguos con la sangre de los sacrificios dentro del santuario (cf.Heb 13:20-21). Aunque su sangre santifica al pueblo todavía hoy, como en el pasado, lo santifica solamente por medio de su ministración dentro de los lugares santos.

La única correspondencia establecida aquí con el sistema antiguo es la del ministerio sacerdotal mencionado en Lv 4:13-21 y en Lv 16:14-19,27.267 Mientras qye en el primer caso la sangre substituía al pueblo y contaminaba el santuario, en el segundo substituía al sacerdocio y al santuario que habían asumido las faltas del pueblo durante el año, y de esta manera los purificaba. El apóstol insiste en la necesidad de salir fuera del campamento, en donde el viejo templo todavía estaba en pie, para dirigirse a la ciudad celestial, dentro de la cual se encontraba el santuario del nuevo pacto (Heb 13:13-14; cf.12:22,24; Jn

265 preposición con genitivo, *peri hamartias.*

266 Muchas versiones traducen aquí *hamartía,* "pecado," por "sacrificio por el pecado," teniendo en cuenta que en el Antiguo Testamento, la palabra *hatta't,* "pecado," era traducida a menudo de esta manera en relación con el sacrificio. Allí como aquí, sin embargo, la palabra "sacrificio" u "ofrenda," es agregada por los traductores en base al contexto del sacrificio. Un estudio cuidadoso de Lv 5:6-7; 5:25[6:6]) en relación con Lv 4:3-4, prueba que *hatta't,* "pecado," o *'asam,* "culpa," eran una denominación que se daba al animal substituto. Véase cap 3, 153-155. Así también en Heb 13:11, el pecado puede ser visto en la sangre, interpretada ésta no como un sacrificio, el que ya había ocurrido en el exterior cuando el animal había sido.muerto, sino como un substituto del pecado.

267 R.C.H.LENSKI, 482-483, olvida que entre los sacrificios no comibles del pueblo, estaban no sólo el del Día de la Expiación, sino también los de Lv 4. Esta es una omisión sin fundamento que aparece a menudo entre los comentadores. El hecho de que los "animales" aparecen en Heb 13:11 en plural, no es prueba de que se refiere únicamente a ambos animales mencionados en Lv 16:27, sino a todos los animales a los cuales se aplicaba el mismo principio.

14:2-4).268

Las expresiones "cada día" y "cada año."

Se ha argumentado que la sección de Heb 9:24-10:4 no contiene ninguna alusión al Día de la Expiación.269 Las expresiones: "cada día," "diariamente" (Heb 7:27; 10:11), y "cada año" (Heb 9:25; 10:1,3), serían usadas según esta opinión, indiscriminadamente. Por consiguiente, no contendrían significado técnico o cúltico. Se sugiere entonces que, por este medio, lo único que se busca destacar es la naturaleza repetitiva del servicio terrenal que se llevaba a cabo a través del año. De esta forma, en Heb 9:25 y 10:1 y 3, no se estaría haciendo ninguna referencia al Día de la Expiación.270

No obstante, el uso de estas expresiones no parece ser indiscriminado. Un uso similar en Heb 9:7: "una vez al año," es hecho para hablar únicamente del Día de la Expiación.271 Es cierto que se recalca con ellas la naturaleza repetitiva del culto antiguo, y la superioridad del nuevo ministerio que logra quitar los pecados con un solo sacrificio. Pero también es cierto que una de las intenciones del autor es trasponer el sistema antiguo por entero al nuevo. Si usa de a momentos distintos elementos de ese culto, como por ejemplo la inauguración del culto antiguo (Heb 9:18-21), los sacrificios que se efectuaban durante el año (Heb 9:12-13),272 y el Día de la Expiación (Heb 9:23,24; 10:1-3), es para destacar cómo Jesús logra hacer esto de una manera mucho más eficaz con un solo sacrificio.

En estos últimos pasajes relativos al Día de la Expiación, el apóstol busca demostrar que aun el Día más solemne y sagrado del año, en el cual se hacía "memoria de los pecados," se los erradicaba finalmente de Israel y se cerraba el ciclo anual de servicios, no lograba terminar con el pecado, pues el sistema

268 J.W.THOMPSON.149, cree que "salir de las seguridades terrenales es entrar al mismo tiempo en el mundo celestial." El salto de la fe, sin embargo, cambia diametralmente este concepto. El paso es más bien, de la inestabilidad de las cosas terrenales a la seguridad del mundo venidero.

269 V.R.CHRISTENSEN,, *Exegesis of Hebrews 8&9* (Lisarow, s/f), 10-12.

270 *Ibid*

271 Esta parece ser una de las razones por las cuales el apóstol incluye el altar del incienso en el lugar santísimo (Heb 9:4), debido a que junto con el arca, este altar era el único mueble del interior que era expiado de los pecados del año cuando se abría el velo en el Día de la Expiación (cf.Ex 30:10; Lv 16:16-17). La intención del apóstol con la descripción de la disposición del santuario parece así proyectarse a la expiación final, y al juicio que considerará en la última parte de este capítulo. Esto no quita que el apóstol conocía que sobre el altar del incienso, los sacerdotes oficiaban continuamente a lo largo del año (Heb 9:6).

272 Los autores que interpretan Heb 9:8 y 12 como refiriéndose al lugar santísimo, tienden a limitar las referencias de Heb 9:12-13 a los sacrificios del Día de la Expiación. Un caso extremo es el de W.A.HENRICHSEN, *After the Sacrifice,* 120. Esto no tiene base firme, debido a que la LXX traduce *chimaros,* "becerros" (Lv 16:15), y nunca emplea en Lv 16 *trágon,* "machos cabríos," como en Heb 9:13. Este uso aparece, en cambio, en Lv 9, en un acto inaugural. En Heb 9:12, el apóstol usa *moschón,* "becerros," que también aparece en Lv 16, pero el orden no es el mismo que aparece en Lv 16 en relación con el Día de la Expiación, en donde el becerro figura primero, y luego el macho cabrío. G.F.HASEL, *Redención Divina Hoy,* 182. Podría suponerse que Hebreos cita aquí siguiendo el método de referencia invertida, pero, por qué entonces, estos animales no aparecen también de una manera invertida en el v.13? Además, estos dos animales fueron usados en los tres momentos básicos de la expiación en el sistema antiguo, y es evidente que la Epístola se expresa de una manera semejante para referirse al sistema entero que es transferido ahora al ministerio celestial. R.H.SMITH, 110-112.

debía comenzar de nuevo de año en año.273 Cristo en cambio, ha iniciado con un solo sacrificio, ***un ciclo que*** no se repetirá, sino que ***acabará para siempre con el pecado.***

Esta es ia razón por la cual era necesario que "ahora," "en la consumación de los siglos," es decir, en el período del cumplimiento y de las realidades (cf.Ef 1:10), no más el de las sombras y prefiguraciones, se estableciese un ministerio mejor que no se repitiese, sino que se llevase a cabo sólo una vez, y se cumpliese totalmente y para siempre. Ese período abarca todo el tiempo comprendido entre la cruz y la Segunda Venida de Cristo (Heb 9:27-28). Será entonces que "sus enemigos" serán "puestos por estrado de sus pies" (Heb 10:13; cf.1 Cor 15:25; Ap 14:20; 19:15; 17:14).274

Este único ciclo del ministerio sacerdotal de Jesús en el cielo, concluirá como la liturgia en el sistema anual antiguo, también con un Día de la Expiación antitípico -"el juicio" (Heb 9:27; cf.v.23). Así como el sumo sacerdote, luego de terminar la purificación del santuario, salía sin nada más que ver con el pecado del año, para bendecir a su pueblo (Lv 16:23-24), así también Jesús "aparecerá por segunda vez, sin (relación con el) pecado, para salvar a los que le esperan" (Heb 9:28).275

Conclusión.

El culto antiguo, como un todo, no podía jamás llegar a algo definitivo, pues a menos que llegase la realidad prefigurada, debía repetirse interminablemente. Las sombras no son permanentes. Apuntan a una realidad superior. Una vez que esa realidad llega, pierden su razón de ser. Esto no quiere decir que la realidad es otra cosa, sin ninguna relación con la sombra. Su superioridad estriba en el hecho de que su ministerio es más abarcante y definitivo, aunque no puntual si se lo considera en su totalidad (cf.Heb 7:25).

Sin embargo, como en la sombra, su ministerio tiene una inauguración (Heb 1:3; 10:20 - 9:18-21), un período de intercesión y remisión de pecados en favor del pueblo (Heb 2:17; 4:14-16; 7:24-25,27; 8:3; 9:14-15; 10:10-12,14,19,21-22; 13:12-14 - Heb 5:1-4; 7:23,27; 8:3-4; 9:9-10,12-13,22; 10:11; 13:11)276 y un período de conclusión y purificación final del santuario celestial (Heb 9:23,28 - 9:25; 10:1-4; 13:11). Todo esto lo lograría hacer el Hijo de Dios de una sola vez, sin necesidad de "padecer muchas veces" (Heb 9:26), ni de ofrecer otra sangre fuera de la suya, ahora, en la era final de las realidades y cumplimientos. Mientras que el sistema antiguo repetía sus ciclos interminablemente de año en año, la realidad prefigurada lo cumple ahora en un solo ciclo y para siempre. En esto estriba su superioridad y mayor eficacia.

273 W.G.JONHSSON,"The Significance of the Day of Atonement allusions in the Epistle to the Hebrews," en *The Sanctuary and the Atonement...,* 390.

274 Véase más adelante, p.408, detalles en relación con la paradoja de Ef 1:19-23.

275 Véase n.213,235.

276 Algunos de estos pasajes comprenden el sistema antiguo en su totalidad, y no exclusivamente los ritos que se efectuaban durante el año.

Significado de aigunas expresiones.

Algunas expresiones de la Epístola a los Hebreos han sido relacionadas, sino limitadas, con el oficio del sumo sacerdote que se efectuaba en el lugar santísimo, únicamente en el Día de la Expiación. Jesús habría cumplido inmediatamente esta obra antitípica al ascender al santuario celestial. Según esta opinión, en la intención de la Epístola, el ministerio tipificado por el Día de la Expiación se cumpliría en el cielo en o desde su ascención. Por consiguiente, no habría razón de proyectar su cumplimiento hacia el final de su ministerio, como ocurría en la liturgia hebrea al finalizar el año religioso.

Las expresiones que más llaman la atención en este sentido son: "dentro del velo"277 (Heb 6:19; cf.10:20), "trono de la gracia"278 (Heb 4:16) y "diestra de Dios"279 (Heb 1:3,13; 8:1; 10:12; 12:2). ¿Dan lugar estas expresiones a considerar que en algún momento de su ministerio, Jesús oficia en el lugar santo del santuario celestial, y no en el lugar santísimo? ¿No es más bien esto una prueba de que Hebreos habla de un templo sin dos divisiones?

Para entender estas expresiones y la dimensión teológica que puede extraerse de ellas, será necesario examinarlas no sólo a la luz de todo el mensaje de la Epístola, sino también a la luz de su uso y comprensión en el resto de la Biblia.

***"Dentro del* ve/o**"(Heb 6:19; cf.10:20).

El problema en el uso de esta expresión, "dentro del *katapetásmatos,"* se da no necesariamente en el uso en sí de la expresión, sino en la interpretación exclusiva que se ha hecho dei término *katapetásmatos* como refiriéndose al velo interior que separaba el lugar santo del santísimo.280 Como este velo era franqueado por el sumo sacerdote únicamente en el Día de la Expiación (Lv 16:2), se concluye diciendo que Jesús lo cumplió inmediatamente al ascender a los cielos.281

Sin embargo, el uso de este término en el Antiguo Testamento 282 y en la misma Epístola a los Hebreos, muestra a veces una perspectiva más amplia, no restringida al lugar santísimo. Por ejemplo, en Nm 18:7 se usa la expresión: "del velo adentro," para referirse al ministerio que debía efectuarse en el interior de los dos compartimentos del santuario terrenal.283 Aarón y sus hijos eran responsables de cuidar todo lo relacionado con el altar y "el santuario," esto último en relación con sus dos lugares santos interiores (Nm 18:5). Obviamente

277 F.F.BRUCE, 131; L.MORRIS, 61.
278 F.F.BRUCE, 86-87.
279 *Ibid,* 238-239; J.-C.VERRECHIA, 57.
280 F.F.BRUCE, 131; W. HENRICHSEN, *After the sacrifice* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1979), 83.
281 L.MORRIS, 61.
282 B.F.WESTCOTT, 163: "La distinción de los dos (velos interiores) no está estrictamente preservada en la LXX."
283 Otro ejemplo similar es el de Lv 21:23. W.G.JOHNSON, "The Heavenly Cultus in the Book of Hebrews -Figurative or Real?," en *The Sanctuary and the Atonement,* 382.

había, según el autor, dos *katapetásmatos,* el primero que daba entrada al lugar santo y lo separaba del patio, y el segundo que daba entrada al lugar santísimo y lo separaba del lugar santo.

Otra prueba de que los pasajes que hablan en la Epístola del ministerio de Jesús dentro del velo, se refieren a todo su ministerio, tal como se lo veía en la tierra con sus dos compartimentos, aparece en la declaración de que Jesús "entró por nosotros *como precursor"* (Heb 6:20). De esta forma, inauguró un "camino nuevo y vivo" (Heb 10:20), por el cual puede oficiar los beneficios de su sangre delante del Padre, y que el creyente puede seguir por fe.

Su entrada al santuario, según estos pasajes, está relacionada con un ministerio que comienza, no con un ministerio que está terminándose. Este ministerio lleva, por supuesto, también al lugar santísimo, pero en su etapa final (Heb 9:23-28; Ap 11:18-19). En otras palabras, Jesús entró dentro del velo, esto es, dentro de los lugares santos interiores del santuario celestial, para dar lugar a un ministerio destinado a quitar "de en medio el pecado" (Heb 9:26). Sin embargo, esta expresión no establece el momento exacto en que cada fase de este ministerio tomará lugar. Simplemente lo proyecta como un todo a la nueva dispensación.

La idea de algo hecho, pero que todavía no ocurrió totalmente, ha sido considerada por los autores modernos como paradójica, pues por un lado se presenta a los cristianos como habiendo entrado ya "en ia consumación de los siglos," y por el otro, esa consumación es objeto de esperanza aún, y debe ocurrir en el futuro.284

Así también, en el sacrificio expiatorio de Jesús o en su entrada "dentro del velo," está implicada virtual o prolépticamente la consumación de todo el ministerio de Cristo en el cielo. Esto no significa que ya se haya cumplido en el tiempo, sino que potencialmente todo su ministerio celestial está implicado en su sacrificio y en su entrada al santuario. Por consiguiente, esta expresión no puede ser usada para decir que, según el autor, Cristo habría entrado ya en el lugar santísimo del santuario celestial para cumplir un ministerio semejante al del Día de la Expiación, en el momento mismo en que lo inauguró.

"Trono de la gracia"(Heb 4:16).

En el Antiguo Testamento, el trono de Dios, o tal vez más precisamente, el fundamento de su trono o la planta de sus pies (cf.1 Cr 28:2; SI 99:1,5; 132:7-8; Lm 2:1; Is 60:13), estaba representado por el arca del testimonio que se encontraba en el lugar santísimo.285 El apóstol invita a los destinatarios de la

284 véase p.384,n.186.

285 En esto, aunque difiriendo en detalles, todos los autores están generalmente de acuerdo. Con respecto al simbolismo del arca como "planta de los pies," véase M.GORG, "Mitteilungen Eine neue Deutung für Kapporoet," en *ZAW* 89 (1977), 115-118. *Basándose en el egipcio kp(n)rdwj,* la tapa dei arca significaría, según este autor, "planta *de* los pies." Cierta confirmación de esta interpretación puede encontrarse en Ez 43:7: "este es el lugar de mi trono, el lugar donde posaré las plantas de mis pies;" cf.Is 60:13. Según M.HARAN, *Temple and Temple-Service in Ancient Israel...* (Clarendon Press, Oxford, 1978), 254, "el *kapporet* con sus querubines es el trono de Dios, el arca misma es la planta de los pies del trono."

carta a acercarse confiadamente al trono celestial, y lo llama "trono de la gracia," porque de allí proviene el socorro oportuno para el pueblo de Dios.

Nuevamente, ¿no es esto prueba de que el autor de Hebreos no estaba pensando en un santuario celestial dividido en dos partes, ni en una obra que debía llevar a Cristo a cumplir el Día de la Expiación antitípico únicamente al final de la dispensación cristiana?286

Aunque el trono celestial se encontraba representado en el lugar santísimo del santuario terrenal (cf.SI 11:4), y era visto por el sumo sacerdote únicamente en el Día de la Expiación, la expresión: "trono de la gracia," no puede limitársela a ese compartimento.287 Cuando los sacerdotes oficiaban durante el año en el lugar santo, tomaban con su dedo de la sangre, y la rociaban siete veces *"delante* de Yahvé, *delante del velo"* (Lv 4:17) "del santuario" (v.6). El altar de oro en donde se ponía la sangre del sacrificio, se encontraba también *"delante* del arca del testimonio" (Ex 40:5).

Aunque no se podía ver el arca en tales ocasiones, la ministración diaria del sacerdote se hacía mirando hacia el velo que la cubría, y que separaba al sacerdote de la gloria de Dios.288 Esto muestra que la gracia o la misericordia divina que provienen del trono de Dios, se obtenían durante el año, por la ministración sacerdotal en el lugar santo, y no en el lugar santísimo. Allí, sobre el altar del incienso, Dios se reunía con el sacerdote, accediendo a su intercesión en favor del pueblo (cf.Ex 30:6)289

Es interesante observar que el "arca del testimonio" era llamada así, debido a que en su interior se encontraban las dos tablas de la ley, llamadas "testimonios" (Ex 31:18). Como el arca que contenía estos testimonios se encontraba en el tabernáculo, se pasó a llamar a toda la tienda, "tabernáculo del testimonio" (Ex 38:21; Nm 9:15). Algo semejante ocurre con la expresión "trono de Dios." El trono de Dios se encontraba en el lugar santísimo (cf.Jr 3:16; véase 1 Cr 28:2,11; Ex 25:22; 1 Sm 4:4; 2 Sm 6:2; SI 80:1; 99:1), pero por extensión, todo el

286 F.F.BRUCE, 86-87. Otros autores han argumentado sobre la base de Rm 3:25, que Jesús es el propiciatorio *(hilastérion)* que estaba sobre el arca. Cf.N.S.L.FRYER, "The Meaning and Translation of *Hilastérion* in Romans 3:25," en *EQ* 59 (1987), 99-116. Este es un error, porque el contexto presenta a Cristo como la expiación por excelencia que cumple con las expiaciones que se efectuaban en tipo mediante los sacrificios del Antiguo Testamento. En Ezequiel por ejemplo, *hilastérion* es usado cinco veces sin ninguna relación con el *kapporet,* sino en relación con la base del altar de los holocaustos (Ez 43:14,17,20). Un uso semejante, sin relación con el *kapporet,* aparece también en 4 Mac 17:20-22. En los escritos extrabíblicos, se usa *hilastérion* "para referirse a monumentos 'propiciatorios' ofrecidos a los dioses, y a víctimas 'propiciatorias' también ofrecidas a los dioses. En estos casos, el vocablo no designa un lugar, sino la función expiatoria de la acción realizada," A.M.RODRIGUEZ, *Rom 3:21-26: su contribución a la interpretación de la muerte de Cristo como un sacrificio* (Antillian College, Mayaguez, 1985), 22-23. FRYER, 113, reconoce mal de su grado que la traducción en Rm 3:25 de sacrificio propiciatorio' o 'expiatorio'" es posible, pero prefiere "la interpretación típica" que "aplica a Cristo-sobre-la-cruz, ciertas propiedades del *kapporet."* Esta es una manera algo común en ciertos autores evangélicos, de no tomar en serio el sistema levítico, ni su enlace o correspondencia tipológica en la nueva dispensación. En este caso, por ejemplo, se confunde el altar del sacrificio que se encontraba en el patio, con el propiciatorio que era ei sustento o fundamento del trono de Dios en el lugar santísimo.

287 B.F.WESTCOTT, 108, considera esta expresión no como un simbolismo del arca, "sino (como) el mismo centro de amor y soberanía divina..."

288 Un caso semejante en donde se usa *'el,* "hacia," se encuentra en Nm 19:4. En Lv 4:6,17 esta preposición no se usa, pero se indica que la sangre era asperjada "delante de Yahvé, delante del velo," lo que tiene el mismo sentido.

289 El lugar santo era llamado a veces: "tabernáculo de reunión." Véase p.368,n.133.

templo y Jerusalén misma serán llamados "trono de Yahvé" (Jr3:17; Is 60:13-14; Ez 43:7), cuando en su medio, Dios reine para siempre.

También puede traerse a colación que el trono de Dios era considerado equivalente a la expresión "el lugar" y "fundamento" del santuario" (Jr 17:12: *meqóm*= "lugar"; Dn 8:11: *meqón*= "fundamento"; cf.Sl 89:14[15]); 97:2: *meqón*\ Ez 43:7: *meqóm).* El fundamento del trono de Dios era, según estos pasajes, "justicia y juicio." Según Daniel, este "fundamento" sería despreciado por un poder enemigo hasta "el tiempo del fin" (Dn 8:11-17,19).

En Is 6:1, Dios aparece sentado en su trono, y sus faldas llenan el templo, literalmente el *Hekal,* lugar que equivalía al "lugar santo."290 Esto muestra que el trono podía abarcarlo todo, los lugares santo y santísimo juntos.291 Su gloria se extiende aún, en esta visión, a toda la tierra (v.3). De una manera semejante, puede relacionarse la expresión: "trono de la gracia," a todo el sistema de intercesión levítica que se traspone ahora al ministerio del santuario celestial, y no exclusivamente al Día de la Expiación. El santuario celestial, tomado en su conjunto como el de Israel, era el lugar del establecimiento de su trono (Ez 43:7; is 60:13). De allí que a los redimidos se les promete sentarse en el trono de Cristo, como él lo hizo en el trono de su Padre. Se sentarán en la casa de Dios, en el lugar de su trono, para juzgar al mundo y a los apóstatas de entre los hijos de Israel (Ap 3:21; 20:4; Mt 19:28; 1 Cor 6:2-3, etc).

Puede irse más lejos todavía, y destacarse que en ciertas ocasiones se representa al trono de Dios en movimiento (Ez 1 y 10; Dn 7:9-10). Esto no implica que el reino de Dios no sea "inconmovible" (Heb 12:27-28), expresión ésta que en Hebreos equivale a indestructible e invariable (cf.v.25,29).292 Con estas visiones se muestra que el trono de Dios no es estático.

Curiosamente, el evangelio según Mateo que, según se cree, fue dirigido como la Epístola a los Hebreos, también a judíos,293 se refiere al trono de Dios como "trono de gloria" (Mt 25:31), pero lo relaciona con el juicio final y la segunda venida de Cristo (v.31-46; 13:28; cf.16:27), no con una obra de intercesión y de gracia realizada en favor de los creyentes a través de todo el período de la dispensación cristiana, según se detalla en Heb 4:14-16.

El acceso al trono de gloria en el lugar santísimo, sin ningún velo de gracia que lo cubriese, se establecía únicamente en el Día de la Expiación (Lv 16:2). Esto no niega que el ministerio de ese día fuese también un ministerio de gracia. La nube del incienso (Lv 16:13) y la nube que envolvía la gloria misma de Dios

290 E| *Debir*era equivalente al lugar santísimo, y el *Hékal* al lugar santo **(1** R 6:3= *Hékal*\ v.5= *Débil).* Más aún, el templo comprendía todo, no sólo sus muebles, sino también su funcionamiento (Ez 43:10-12). *Hékal* significaba también "palacio" (1 R 21:1; 2 R 20:18). Cf.W.L.HOLLADAY, 79. Véase también Sl 11:4; 18:6 y 29:9, en donde el término *Hékal* reaparece.

291 El texto de Isaías no dice que el trono estaba en el *Hékal,* sino que el ropaje divino se extendía hasta el lugar santo, llenándolo todo. El término *Hékal* aquí, como en otros lugares, es usado para abarcar todo el templo. E.DE WHITE, en *SDABC,* IV, 139, dice que Isaías vio a Dios sobre su trono en el lugar santísimo, y que la *shekinah* era "el pabellón visible de Yahvé. Fue esta gloria la que se reveló a Isaías..."

292 L.D.HURST, 72, trata en detalle las implicaciones de estos pasajes.

293 Ya los padres de la iglesia creían esto. Ireneo, Jerónimo, Orígenes, Eusebio, Crisóstomo. La crítica interna de los teólogos modernos acepta en general este testimonio. A.GEORGE and P.GRELOT, *Le Nouveau Testament* (Desclée, Paris, 1976), II, 104-107.

(Lv 16:2), velaban, no obstante, misericordiosamente el esplendor de la presencia divina. Pero si se relacionan estos dos conceptos del trono de Dios, representados por las expresiones, "trono de la gracia," y "trono de gloria," puede pensarse en un desplazamiento del ministerio de Cristo que va del lugar santo al lugar santísimo del santuario celestial (cf.Dn 7:9-10; Mt 25:31).

Debe tenerse en cuenta que en Hebreos, Cristo se sienta en su ascención (Heb 1:3; 8:1; 10:12,etc). Según Mateo, al juzgar a su pueblo y regresar a la tierra, o, en otras palabras, al concluir su ministerio de gracia.294 Ambas referencias al trono de Dios hablan, sin embargo, del mismo reino, pues Jesús continúa reinando "hasta que haya puesto a todos sus enemigos bajo sus pies" (Heb 10:12-13; 1 Cor 15:25). Un pasaje semejante, que va del lugar santo al lugar santísimo del santuario celestial, aparece también en relación con la sexta y séptima trompetas del Apocalipsis (Ap 9:13; 11:15,19). De nuevo se relaciona la abertura al lugar santísimo con el juicio final del mundo, y la recompensa de los justos (Ap 11:15-19).

Todos estos hechos muestran que no se puede hacer, a partir de la expresión "trono de la gracia," una teología exclusiva al oficio del sumo sacerdote en el Día de la Expiación. Por esa expresión, el autor de Hebreos parece referirse a todo el ministerio de gracia que se ejercía en los dos compartimentos del santuario terrenal, y no exclusivamente a uno de ellos. Sin embargo, si se contrastan las dos expresiones: "trono de gracia" y "trono de gloria," la primera muestra un ministerio que se realizaba más específicamente en el lugar santo, mientras quela segunda tiene que ver con el ministerio de juicio que se llevaba a cabo en el lugar santísimo, y que consumaba la separación de los justos de los injustos (cf.Lv 16:30; 23:29-30; Dn 7:22,26-27; Mt 25:31-46; Heb 9:27-28; 10:13; Ap 11:18-19).

"La diestra de Dios"*(Heb* 10:12; cf.1:3,13; 8:1; 12:2).

Esta expresión aparece en la Epístola a los Hebreos expresada de diferentes maneras: Cristo "se sentó a la diestra de la Majestad en las alturas" (Heb 1:3); "a la diestra del trono de la Majestad en los cielos" (8:1). Ninguna de ellas dice que Jesús se sentó en el trono de Dios, sino a la diestra de ese trono. Literalmente, esta expresión equivale a sentarse al lado, y no en el frente del trono.

Pero esta expresión es usada a menudo sin visualizar un lugar específico, sino más bien con el propósito de determinar un cargo, una jerarquía, una función.295 Varios años después de iniciarse ese ministerio celestial, Esteban

294 En este sentido, las aplicaciones de BRUCE, 199, del coronamiento de Cristo en su ascensión, como un cumplimiento de las tres fiestas finales del año, están fuera de propósito. Estas tres fiestas que Bruce considera como "un complejo festivo en el que el reino del Dios de Israel se celebraba anualmente," se cumplen en la conclusión del reino de gracia que Jesús inauguró en su ascensión. Véase cap 8, 429-434. En relación con los escogidos, la gloria se relaciona también específicamente con "el reino venidero," no con el reino presente de gracia (Rm 8:17-18,21; 1 Cor 15:43; Fillp 3:21; Cl 3:4; Heb 2:10; 1 P 4:13; 5:4; Jud 24, etc). Sólo en un sentido espiritual los hijos de Dios contemplan hoy, por fe, "como en un espejo, la gloria del Señor" (2 Cor 3:18). Véase p.371,n.144.

295 P.E.HUGHES, 348: "Hablar de él como sentándose simboliza no sólo su entronizamiento

vio a Jesús "de pie a la diestra de Dios" (Hech 7:56).296 No lo vio sentado, sino de pie. Jesús anunció que intercedería *delante* del Padre en favor o en contra de su pueblo (Mt 10:32-33), y que sería visto en su Segunda Venida "sentado *a la diestra del poder* de Dios" (Mt 26:64; Le 22:69). ¿Debe verse en estas expresiones una referencia al lugar santísimo? ¿Dónde ministraría Jesús entonces? ¿Al lado o delante del Padre?

El sentarse a la diestra de Dios no significa estatismo,297 inmovilidad, sino jerarquía, poder, misión. Aun si se quiere ver en la expresión, un establecimiento literal en el lado derecho de Dios, puede pensarse en su ungimiento o coronación (Heb 1:5-13), pero no necesariamente en una inmobilidad total ai lado del Padre en el lugar santísimo, hasta su regreso. Cristo es no solamente sacerdote, sino también rey. El es en un sentido también un segundo Moisés (Heb 3:1-6), y en la inauguración del santuario y ministerio terrenales, Moisés levantó y ungió también el lugar santísimo (Ex 40). La obra inaugural de Jesús en el santuario celestial, no debía, por consiguiente, limitarlo a un ministerio ligado exclusivamente a una permanencia en el lugar santísimo.

La "diestra de Dios" en el Antiguo Testamento habla del poder de Dios para salvar (SI 17:7; 20:6[7]; 44:3[4]) o sostener (SI 18:35[36]), y para castigar o juzgar (Ex 15:6; 15:12; SI 21:8[9]; 77:10[11]; cf.Dt 33:2). Era una manera de destacar sus atributos y de proclamarlos (SI 89:13-14[14-15]), los que indudablemente contrastaban con la "diestra mentirosa" de los poderes enemigos (S1144:8).

David podía encontrar delicias eternas en la diestra de Dios (S116:11), y decir al mismo tiempo que Yahvé estaba a su diestra (v.8). A pesar de eso, él no moraba ni en el cielo, ni en el santuario terrenal (SI 89:19-29[20-30]). El rey de Israel era el hombre de la diestra de Dios (SI 80:17[18]), a quien Dios había establecido para ser su representante sobre el trono de Israel. No obstante, podía estar cumpliendo su misión en el campo de guerra, librando las batallas del Señor, tanto como juzgando a su pueblo en medio de Israel.

En Heb 8:8 se habla del Hijo como poseyendo el trono de Dios.298 En Heb 8:1, en cambio, figura "a la diestra del trono de la Majestad." ¿Dónde, pues, se sentó? ¿En el trono de Dios o al costado? ¿Pueden interpretarse estas

soberano, sino también la consumación de la obra redentiva que había venido a cumplir en la tierra." Esta interpretación, según el autor, no es exclusiva. S.J.KISTEMAKER, 31: "Las expresiones *sentado* en la *diestra* no deben ser tomadas literalmente, sino más bien simbólicamente." De acuerdo a este autor, el sentarse a la diestra de Dios significa que "el Hijo ahora tiene autoridad para gobernar en su amplio reino mundial sobre la tierra, y es entronizado sobre todo poder espiritual 'en los lugares celestiales."

29b En este sentido, los autores que han pensado encontrar una "oposición flagrante" entre el sacerdocio terrenal y Jesús en Heb 10:11-12, se equivocan. J.-C.VERRECHIA, 57; F.F.BRUCE, 238; L.MORRIS, 15,100. Este argumento tiene menos valor aun, si se tiene en cuenta Rm 8:34, que enlaza el sentarse "a la diestra de Dios" con la intercesión de Jesús (cf.Heb 7:25; 8:1). Teniendo en cuenta estos pasajes, es mejor entonces no hablar de oposición, sino más bien de superioridad, que no es lo mismo. Heb 10:11-12 pone de relieve que Jesús no sólo es sumo sacerdote como Aarón, sino también Rey como Melquisedec y David.

297 Como L.MORRIS, 15; L.SABOURIN, 204. Este último autor liga esta expresión con Heb 7:25 y 9:24, para concluir diciendo que estos pasajes hablan también de una "condición estática," *ibid,* 202

(']>98 Véase p. 163,n. 120.

expresiones literalmente?299

Un problema semejante aparece cuando se interpretan literalmente otros términos de la Biblia, como por ejemplo, el término "primogénito," o "primer nacido." Se usa este título también para destacar la jerarquía, no necesariamente la calidad de haber nacido primero que otro (Sl 89:27; cf.Cl 1:15,18). Así, la "diestra de Dios" habla de un rey que es investido con todo el poder de Dios para ejecutar sus obras. Jesús fue exaltado por esa diestra de Dios, establecido *de derecho* como Señor y Ungido (Hech 2:30), por encima de todo otro poder, ya sea en el cielo como en la tierra (Ef 1:19-23; Heb 1:3úp-4).

Y a pesar de eso, dirá Hebreos, aún "no vemos que todas las cosas le sean sujetas" (Heb 2:8). Pero aunque no vemos, sabemos que "el mundo venidero" le fue ya sujeto de antemano (Heb 2:5). Hay que esperar, no obstante, a que esta obra para la cual fue investido, se complete *de hecho* en los cielos, *consumada o acabadamente* al fin de los siglos. Entonces se podrá ver que "sus enemigos" serán "puestos por estrado de sus pies" (Heb 10:12-13).

El sentarse a la diestra de Dios, habla de nuevo aquí de un ministerio total que se cumplió potencialmente ya con el investimiento de Cristo como sacerdote y rey en la casa de su Padre, pero que se completará en una dimensión temporal cuando "sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies" (Heb 10:13; cf.1 Cor 15:25). Esto tendrá lugar en su venida. No es, pues, un término éste que pueda ser usado para establecer una teología espacial dentro del santuario celestial, ni para contraponerlo a la tipología levítica, sino más bien para designar su cargo de honor (cf.Heb 2:9) y de superioridad por sobre todo otro poder existente en el universo (cf.Heb 1:1-14).

Conclusión.

Las tres expresiones, "dentro del velo," "trono de la gracia" y "diestra de Dios," que aparecen en la Epístola a los Hebreos como en otros pasajes de la Biblia, no pueden ser tomadas literalmente para establecer una teología espacial única e inamovible dei ministerio de Jesús, porque tampoco en el Antiguo Testamento, ni en el resto del Nuevo, se las usó exclusivamente con ese propósito. El apóstol usa estas expresiones para destacar el poder divino y la autoridad celestial que Jesús posee ahora, para cumplir con toda la obra de la salvación que el antiguo culto proyectaba en sombras. Ni siquiera los ángeles han jamás poseído tal autoridad divina como la que Jesús obtuvo al ser investido con el poder y la autoridad de Dios (cf.Heb 1:3úp,4,13).

Mediante estas tres expresiones se busca destacar que nada puede detener en la esfera celestial, ese ministerio todopoderoso que Jesús puso en marcha para salvar a su pueblo, y para destruir para siempre al pecado y al autor del

[299] H.LARONDELLE, 42-43. Ap 3:12 se refiere al problema de expulsión del templo y, consecuentemente, de la comunidad del pueblo de Dios (Ex 21:14; 1 Sm 2:33; 1 R 2:28-29,34; Mt 18:18; 1 Cor 5:2; 2 Cor 2:7-8; Heb 10:25-31). Una vez obtenida la victoria sobre el pecado y la muerte, los redimidos sabrán que la posibilidad de caer y ser excomunicados del reino no existirá más. La declaración, "no saldrán más de allí," revela un "estado perpetuo" o "un acceso eterno" en la presencia viviente de Dios. Véase p.369,n.137.

pecado (Heb 2:14-15; 9:26-28). Al mismo tiempo, describen el ministerio completo que Jesús realiza en el cielo. Toda ubicación espacial excluyente tomada en base a estas tres expresiones, limita la dimensión y proyección que el apóstol da acerca del ministerio celestial de Cristo.

Jesús entró "dentro del velo," es decir, dentro del santuario celestial, para llevar a cabo el ministerio antitípico de ministración sacerdotal. De esta manera, da acceso a un "trono de gracia" establecido en los cielos, "para socorrer a los que son tentados" (Heb 4:16; 2:18), y "expiar los pecados del pueblo" (Heb 2:17). Este trono de gracia está a disposición del pecador hasta que Jesús venga "por segunda vez, sin (nada más que ver con ei) pecado, para salvar a los que le esperan" (Heb 9:28). Jesús se sentó a "la diestra de Dios," de tal manera que todo lo que lleva a cabo cuenta con todo el poder de la Majestad en los cielos. Ningún poder ni terrenal ni celestial puede, por consiguiente, detener su ministración sacerdotal. El la consumará, y se verá entonces que sus enemigos serán finalmente puestos para siempre bajo sus pies.

Estructura semejante de Levítico y de la Epístola a los Hebreos.

Es universalmente reconocido que el libro de Levítico está dividido en dos grandes secciones.300 La primera (Lv 1-16), enfoca de una manera positiva todo el proceso de justificación y redención del pecado, mediante la muerte de animales substitutos, y un ministerio de expiación llevado a cabo con sangre en el santuario. La segunda (Lv 17-27), pone mayor énfasis en la necesidad de vivir en santidad, y en la pena de muerte como consecuencia de rechazar o menospreciar el ministerio de sangre descripto en la primera parte.301

Una división semejante aparece de nuevo en la Epístola a los Hebreos. En una primera sección, la mayor (Heb 1-10:25), se destaca positivamente la manera en que el ministerio de Jesús es capaz de justificar y santificar a. sur pueblo, quitando finalmente el pecado~"dé éri rfiédio." En la segunda sección (Heb 10:26-1*3:25), se subraya, a semejanza de la segunda parte de Levítico, la importancia de vivir una vida de fe y de santidad.302 ai mismo tiempo, se anuncia lo que ocurrirá con todo aquel que desprecie el ministerio que Jesús lleva en virtud de su propia sangre en el santuario celestial. "Horrenda cosa es caer en manos del Dios vivo!" (Heb 10:26-31). ¿Porque sino escaparon aquellos que desecharon al que los amonestaba en la tierra, mucho menos nosotros, si desecháremos al que amonesta desde los cielos..., porque nuestro Dios es fuego consumidor" (Heb 12:25,29) 303

300 Esto es tan evidente, que algunos autores han escrito libros relacionados con sólo una de estas secciones. Véase bibliografía en cap 3, 175,n.160.
301 Véase cap 3, 175-176.
302 A.VANHOYE, *...aux hébreux,* 19-20, divide la Epístola en una primera parte dogmática (1:1-10:18), y en otra segunda moral (10:19-13:25). Admite también con otros autores la posibilidad de dividir el libro en tres partes. 1) La Palabra de Dios (1:1-4:13); 2) el sacerdocio de Cristo (4:14-10:18), y 3) un llamado a vivir como cristianos (10:19-13:25).
303 Heb 6:4-6 adelanta el tema del juicio de los que se perderán, pero anuncia que este tema será tratado realmente más tarde ÍV.3J, lo que ocurre únicamente en la segunda sección. Esto muestra que el apóstol estaba siguiendo eí orden temático del libro de levítico, y que no quería romperlo en su

Este cuadro estructural levítico sirvió de inspiración a muchos pasajes proféticos y escatológicos de la Biblia. Por ejemplo, en Is 4 se describe un remanente que será salvo en Jerusalén, y estará registrado en el libro de la vida (v.2-3), mientras que por otro lado se declara que Dios ejecutará su venganza por la sangre derramada injustamente sobre ella (v.4).

En Jr 50:20 se describe la eliminación total, absoluta y para siempre del pecado de en medio del pueblo de Dios (cf.Lv 16:30), seguido de lo cual pasa a anunciarse "la retribución de Yahvé" sobre sus enemigos, en relación con "la venganza de su templo" (Jr 50:28; cf.Lv 23:29-30). Se proclama en primer lugar cómo "Yahvé sacó a luz nuestras justicias" (Jr 51:10=sacfag), y se pasa luego a describir "la venganza de Yahvé," de nuevo en conexión con "la venganza de su templo" (v.11). Un paralelo muy semejante, expresado con los mismos términos, pero en donde se destaca la justicia de Dios al juzgar y vindicar a su pueblo, aparece en Mq 7:9 (cf.v.18-19). De nuevo se anuncia seguidamente, y de una manera patética, la destrucción del peder enemigo (v.10).

La misma raíz hebrea, *sadaq,* aparece en los pasajes escatológicos de Daniel relativos al "tiempo del fin," para describir la purificación o vindicación final del santuario celestial304 (Dn 8:14; cf.Lv 16:16). De una manera especial, Hebreos describe con la misma palabra griega que se utilizó en la traducción de Dn 8:14, la purificación de "las cosas celestiales mismas" y la salvación del pueblo de Dios (Heb 9:23-28), y en la segunda sección, la destrucción de los rebeldes (Heb 10:26-31; 12:25). Al final del capítulo, Daniel describe, como Jeremías, la venganza de Dios contra el poder que vino a pisotear su santuario (v.25; cf.Lv 23:29-30)305

Conclusión

La Epístola a los Hebreos enseña que hay un santuario celestial en donde Jesús ministra en favor de su pueblo, y que se corresponde con el santuario terrenal tanto en su disposición como en su ministerio. Algunas tensiones aparecen especialmente en relación con la descendencia carnal de Jesús, "Hijo de David," y la de los sacerdotes "hijos de Aarón," y en relación con el sacrificio de Jesús y los sacrificios del Antiguo Testamento. Sin embargo, estas tensiones de las prefiguraciones mesiánicas y levíticas fueron heredadas del Antiguo Testamento,306 el cual proveyó al mismo tiempo una solución. Por consiguiente, en lugar de romper con la tipología del santuario, el apóstol utilizó tales

aplicación al nuevo pacto. J.W.THOMPSON,28, reconoce con ANDREISSEN, "La communauté des 'Hébreux'," que Heb 5:1-6:12 es una parenesis que tiene un lugar único en su estructura, y que rompe "el tema del sumo sacerdocio de Cristo que se extiende del 4:14 al 10:18."

304 El santuario en Daniel 8, está puesto en relación con un sacerdocio celestial. Véase cap 6 319-321

305 Compare Mt 25:34-40 -v.41-45; Ap 14:14-16 -v.17-20; Ap 15:1-4 - v.6-16:21, etc.

306 Con respecto al sacrificio, el apóstol podría haber usado otras provisiones proféticas del Antiguo Testamento para explicar el contraste, como por ejemplo Is 53:1-12; Dn 9:26; cf.v.24, etc Para justificar su doble función como rey y sumo sacerdote, podría haber también usado Zc 6:12 J.G.BALDWIN, *"Semah* as a Technical Term in the Prophets," en 1/7" 14 (1964), 93-97; Idem, *Hagga¡ Zechariah, Malachi. An ¡ntroduction and commentary* (Inter-Varsity Press, Leicester, 1972), 134-135.

provisiones del antiguo pacto para explicar esas tensiones. También se destaca *que las diferencias naturales que se establecen por el hecho de reunirse todas* las instituciones de Israel en una sola persona, lejos de empobrecer su cumplimiento, constituyen en realidad, una prueba de su superioridad en relación con las sombras, figuras y parábolas del orden antiguo.

Los problemas de comprensión que aparecen en las interpretaciones modernas de Hebreos son de diversa índole. El más significativo tiene que ver con preconceptos griegos, ajenos al contenido bíblico y al mensaje de la Epístola, pero que pasaron a formar parte de la mentalidad occidental. Esto hace que el hombre moderno reaccione, a menudo inconcientemente, contra toda idea acerca de la existencia real y material de un santuario celestial, y de su correspondencia con el terrenal, tanto en su forma como en su ministerio. Este mismo problema ha llevado a muchos a espiritualizar de una u otra manera, el contenido tipológico de la Carta. Pero para ello no sólo se carece de pruebas, sino que se ignora la estructura tipológica de! santuario. Esta estructura aparece patente en Hebreos cuando se realiza un estudio exhaustivo y correlativo de estos temas en los dos testamentos.

Otra dificultad de envergadura para entender la tipología de la Epístola a los Hebreos, proviene de una mala lectura del mensaje litúrgico del Antiguo Testamento. Esto está relacionado con lo anterior, pues se debe a que se ha buscado interpretar el culto antiguo con una lógica griega, y se han ignorado los moldes propios de pensamiento que poseía la mente oriental y hebrea.307 De esta forma, muchas perplejidades y confusiones de los intérpretes modernos se deben a que parten de un cuadro tipológico torcido o unilateral para interpretar la Epístola a los Hebreos.308

Intimamente relacionado con este problema, se encuentra también un dogma dispensacionalista que niega la unidad de los dos pactos, y que interpreta la infidelidad del pueblo de Israel al pacto de Dios como producto inevitable del viejo sistema. Con este criterio, algunos autores buscan más que correlación entre los dos pactos, una antítesis u oposición que entra en un cuadro tendencioso semejante, en algunos sentidos, al que hizo Marción entre el Dios malo del Antiguo Testamento, y el Dios bueno del Nuevo. Pero la ley de Dios fue siempre, durante el período de los dos pactos, espiritual, y debía escribirse en ei corazón de los adoradores en las dos dispensaciones, para que estos fuesen aceptados por su Autor, Dios mismo.

Si se contrastan los aspectos puramente carnales y exteriores del antiguo pacto con el nuevo, no es porque tal fue el propósito de Dios al darlo, sino porque en la predicación del evangelio, a los israelitas en la antigua dispensación, "no les aprovechó el oir la palabra, por no ir acompañada de fe en los que la oyeron" (Heb 4:2). Por esa razón "el entendimiento de ellos se embotó," pues no fueron capaces de leer en el Antiguo Pacto, el ministerio futuro

307 véase p.343,n.25; 355,n.88; 390-391.

308 Por ejemplo, en relación con las ideas de contaminación y purificación del sistema levítico. El mismo tipo de confusión que reina en estos aspectos, se proyecta a la carta de Hebreos.

del Mesías en el santuario celestial (cf.2 Cor 3:14-16).309

La correspondencia tipológica que establece el apóstol en Hebreos, es una correspondencia de conjunto que traspone el sistema antiguo como un todo orgánico, al nuevo inaugurado por Cristo. Esto puede percibirse mediante un estudio de ia terminología y de las expresiones empleadas, y por una comparación cuidadosa de sus analogías entre los dos sistemas, y de la estructura general de la Epístola con la estructura general del libro de Levítico.

Los griegos buscaban algo permanente a lo que aferrarse, pero sin fe, sin revelación. Por consiguiente, concibieron lo permanente como algo inmaterial. Nosotros confiamos en el ministerio de un ser maravilloso que llevó nuestra carne a los cielos, y que intercede ante su Padre en un santuario real, con el propósito de hacer efectivo su sacrificio en nuestro favor. En ese ministerio se centra hoy nuestra esperanza de vida eterna. Esto no es especulación, sino mensaje de Dios, porque Dios lo reveló.

La predicación de! evangelio en la inauguración de la dispensación cristiana, fue objeto de burla y considerada locura en e! mundo griego (Hech 17:32), debido a que, de acuerdo a sus postulados filosóficos, se consideraba inconcebible que un hombre resucitase corporalmente y ascendiese a ios cielos. Al mismo tiempo, el evangelio de Cristo era una piedra de tropiezo para el pueblo de Dios no convertido del pasado que, en su falta de fe, pedía constantemente señales exteriores que jamás iban a redimir el alma del pecado que la corroe por dentro (1 Cor 1:18-25). Por poner sus ojos solamente en lo exterior, el pueblo del pacto se volvió inepto para leer en el sistema levítico, el ministerio celestial de Cristo y su profundo valor espiritual. La predicación del evangelio en la conclusión de la dispensación cristiana, en medio de un mundo aún helenizado ideológicamente, ¿sería menos objeto de burla y de locura que cuando se lo predicó por primera vez? (cf.2 Tm 4:3-4).310

309 Heb 9:8-9 parece tener en mente Dn 9:27, en donde se predice la fecha misma de la pérdida de valldés del sistema de sacrificios que se efectuaba en el tabernáculo terrenal, cuando el Mesías expiaría la iniquidad con su muerte, iniciando de esta manera su ministerio celestial (Dn 9:24-26). Por otro lado, así como la destrucción del templo de Salomón ayudó a los israelitas a poner su mira en e) santuario celestial, así también la destrucción del templo de Herodes tenía el propósito de mostrar a los judíos, que ei sistema antiguo no tenía razón de ser sin su cumplimiento real en la esfera celestial, y prepararía de esta forma el camino para que las miradas se elevasen de las representaciones terrenales a las realidades celestiales. Si se tiene en cuenta que la Epístola a los Hebreos fue escrita poco antes de su destrucción, puede verse que su mensaje no podía caer en momento más oportuno.

310 Véase 1 Tm 4:1-5, en donde el problema de fondo griego que separa lo material de lo espiritual, se encuentra en la base de la apostasía predlcha.


RLT

CAPITULO VIII

PROYECCIONES TEOLOGICAS, TIPOLOGICAS Y ESCATOLOGICAS DEL SANTUARIO Y DEL DIA DE LA EXPIACION EN EL APOCALIPSIS

Después de haber pasado un largo período sin llamar la atención "de los exégetas de profesión,"1 el libro del Apocalipsis ha estado teniendo una atracción inusitada durante estas dos últimas décadas.2 Este interés se manifiesta no sólo en el hombre moderno en general,3 sino también entre los especialistas.4 Esto se debe al clima de crisis que vive el mundo.5

Los mensajes apocalípticos de Juan ofrecen, no cabe duda, una salida espiritual no desestimable al estado de beligerancia y de conflicto que vive nuestra época. En las escenas que pinta del santuario celestial, aparecen representados los cuadros e imágenes típicos que el ritual levítico recapitulaba

1 Cf.U.VANNI, "L'Apocalypse johannique. Etat de la question," en J.LAMBRECHT, ed. *L'Apocalypse Johannique et TApocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux, Duculot, 1980), 46.

2 *Ibid.* E.SCHUSSLER FIORENZA, *The Bookof Revelation. Justice and Judgment* (Fortress Press, Philadelphia, I985), 12, estima que el interés en el Apocalipsis se incrementó en los últimos diez años.

3 A menudo las Interpretaciones populares son tomadas de los diarios y de las noticias actuales, con propósitos sensacionalistas, pero sin ningún estudio serio sobre la teología y el contenido real del Apocalipsis. Una obra típica frecuentemente citada de esta clase, que conmueve muchos medios fundamentalistas, es la de H.LINDSEY, *The Late Great Planet Earth* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, I979). Esta obra ha sido criticada recientemente, desde una perspectiva escéptica, por A.Y.COLLINS, "Reading the Book of Revelation in the Twentieth Century," en *Interp* 40 (I986), 232. Aun desde la perspectiva de quienes creen que la Biblia contiene predicciones para el futuro, se ha criticado el sensacionalismo del enfoque de muchos autores como Lindsey. Véase S.BACCHIOCCHI, *The Advent Hope for human Hopelessness* (Biblical Perspectives, Berrien Springs, Michigan, I986). Este sensacionalismo se ve en muchos libros populares que aprovechan ciertas figuras del momento para representar "la bestia" apocalíptica, o las plagas finales que deben caer sobre el mundo. Así, Stalin, Hitler, Komeini, los sandinistas, los comunistas, etc., han sido candidatos preferidos para este sistema de interpretación. El problema básico es que este enfoque nace de los diarios, en lugar de provenir de un estudio bíblico serio que permita definir el objetivo real proyectado por la profecía.

4 E.S.FIORENZA, 12, considera que hasta I979 no se había enfocado la investigación del libro sobre una "erudición crítica seria." Del 12 al 17 de Agosto de ese año, se dio un Coloquio internacional en Upsala sobre la literatura apocalíptica, que trajo como resultado la obra conjunta editada poco después por D.HELLHOLM, *Apocalypticism in the Mediterranean World and the Near East* (J.C.B.Mohr, Tubinga, 1983). Como resultado de un proyecto de la Socíety of Biblical Literature, fue publicado ese mismo año un informe de las conclusiones básicas a las cuales este grupo llegó en relación con las formas y los géneros apocalípticos, en la revista de tal sociedad, *Semeia* ¡4; cf.A.YARBRO COLLINS, "Reading...," 236-237. En ese mismo año, la Universidad Católica de Lovaina preparó una obra conjunta relacionada más directamente con el estilo apocalíptico en el Nuevo Testamento, y especialmente en Juan. J.LAMBRECHT, ed. *L'Apocalypse Johannique et TApocalyptique dans le Nouveau Testament* (Gembloux: Duculot, 1980). Mas recientemente, el número entero de dos revistas teológicas fue consagrado al estudio del género apocalíptico y del Apocalipsis, *Interp* 40 (1986); *Semeia* 36 (1986). Al mismo tiempo, el Biblical Research Instituí of the General Conference of SDA Church está preparando una obra conjunta de erudición sobre el Apocalipsis, lo que revela una vez más el incrementado interés que está teniendo en esta década el libro del Apocalipsis entre los especialistas.

5 U.VANNI, "L'Apocalypse johannique...," 46: "crise ambiant."

anualmente en el antiguo Israel. Esta vez, en cambio, la proyección es universal y definitiva.

Sin embargo, la forma de acercarse al Apocalipsis varía de acuerdo a las escuelas y creencias religiosas o filosóficas de cada autor. Esto hace que sus proyecciones proféticas y escatológicas no sean siempre bien percibidas. Una breve consideración a los preconceptos básicos que están subyacentes en las distintas escuelas de interpretación moderna, será necesaria para comprender la razón por la cual no se percibe en toda su magnitud, la proyección tan extraordinaria que sus símbolos dan acerca del futuro. Esto permitirá, al mismo tiempo, estar en mejores condiciones de apreciar la dimensión profética que el Apocalipsis otorga a los tipos y sombras del Día de la Expiación.

Dificultades actuales básicas en la comprensión del Apocalipsis.

A pesar de la diversidad de enfoques actuales sobre la materia,6 cuatro grandes sistemas de interpretación pueden en principio comprender todas las tendencias básicas reflejadas entre los eruditos. Ellos son el historicista, el preterista, el futurista y el idealista? Por más que se ha tratado de innovar en este campo,8 y se han abierto las puertas a nuevas dimensiones, las principales interpretaciones modernas quedan atrapadas dentro de estos cuatro enfoques.9

6 Una buena síntesis de los diferentes enfoques en relación con las profecías apocalípticas de Daniel y Apocalipsis a través de la historia del cristianismo y de nuestros días, es presentada con observaciones críticas por H.HEINZ, "Les écoles d'interpretation prophetique," en *Prophetie et Eschatologie* (Séminaire Adventiste du Saléve, Collonges-sous-Saléve, 1982), 32-65. Véase también I.T.BECKWITH, *The Apocalypse of John* (Baker Book House, Grand Rapids, Michigan, 1919), 318-336; H.B.SWETE, *Commentary on Revelation* (Kregel Publications, Grand Rapids, Michigan, 1977), ccvii-ccxix; L.FROOM, *The Prophetie Faith of our Fathers* (Review and Herald, Washington D.C., 1948-), tomos I-IV. Véase también G.F.HASEL, "Interpretations of the Chronoiogy of the Seventy Weeks," en F.B.HOLBROOK, ed., *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, 1986), 3-63, en el análisis de los problemas que las diferentes corrientes de interpretación tienen cuando abordan el estudio de Daniel 9.

7 Cf.A.JOHNSON, "Revelation", en *The Expositor's Bible Commentary* (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1981), 408-4I3.

8 Por ejemplo, se ha buscado recientemente combinar el preterismo con el futurismo, eliminando todo cumplimiento específico en la historia intermedia. G.R.BEASLEY-MURRAY, *The Book of Revelation* (Marschal, Morgan and Scott, London, I978); I.T.BECKWITH, 335-336, quien no descarta por completo ninguna de las tres interpretaciones básicas: la preterista, la historicista y la futurista; F.F.BRUCE, *The Revelation to John* (Zondervan, Grand Rapids, Michigan, I969); G.E.LADD, *A Commen-tary on the Revelation of John* (Eerdmans, Grand Rapids, I972); L.MORRIS, *The Revelation of St. John* (Eerdmans, Grand Rapids, I969); R.H.MOUNCE, *The Book of Revelation* (Eerdmans, Grand Rapids, 1973); A. JOHNSON, 410-411. Este último autor no sólo combina el preterismo con el futurismo, sino también con un tipo de idealismo que ve repetirse en la historia, muchas veces, el mismo cuadro descripto en el Apocalipsis.

9 El método que usa como elemento básico de interpretación, la *Historia de las Religiones* o *Religiones comparadas (Religiongeschichte),* busca toda relación posible de la Biblia con el mundo antiguo y extrabíblico, y niega toda posibilidad de predicción auténtica. De esta forma, este método se alista dentro del preterismo. Aunque esta escuela de interpretación surgió hacia fines del siglo pasado, tiene aún representantes modernos. COLLINS, *Reading...",* 233-235, con referencias. Esta autora cree, además, que luego de un análisis crítico, hay que hacer un análisis post-crítico, y estudiar el Apocalipsis a la luz de las ciencias modernas de la Sociología y de la Psicología, *Crisis and Catharsis. The Power of the Apocalypse* (Westminster Press, Philadelphia, 1984). Estas interpretaciones surgen como resultado de haberse perdido de vista el valor sobrenatural de la Palabra, y por consiguiente, se aborda el estudio de la Biblia como se estudiaría cualquier otro libro secular.

Otro método muy en boga aún, es el de la *Historia de la Salvación (Heilgeschichte).* Según los autores que adoptan este método, el Apocalipsis evalúa y recapitula la salvación pasada -por ejemplo, la de Israel en Egipto, o en Babilonia, etc.-, con el propósito de arrojar cierta esperanza para

Escuelas de interpretación.

La más antigua escuela de interpretación es la *historicista.* Esta corriente fue la que fundó la fe de la Iglesia Primitiva (Mt 24:15; Le 4:21; 24:26,27,44-46; Jn 5: 46; Hech 28:23-24; 1 Cor 15:3-4)10 Fortaleció ya antes en realidad, la fe y la esperanza de los fieles de la Antigua Dispensación (Gn 15:13-16,18-21; Ex 12:40-41; Jr 25:11; 29:10; 2 Cr 36:21; Dn 9:2; Zc 1:12, etc).11 Los padres y doctores de la iglesia en los primeros siglos, e incluso los cristianos del medioevo,12 así como todos los medios judíos de los primeros siglos, 13 no sólo creyeron que el cuarto imperio anunciado por Daniel era Roma, sino que esperaban su derrumbe y la aparición dei anticristo. Entonces vendría ei juicio, y Jesús regresaría para otorgar la recompensa eterna a los suyos.14 Cayó el imperio romano, y ya antes de la Reforma, la convicción de que el anticristo era el sistema papal que se

el futuro. P.PRIGENT, *L'Apocalypse de Saint Jean* (Delachaux and Niestlé, Lausanne, 1981), 180-182, 378, etc.; M.E.BORING, "The Theology of Revelation...", en *interp* 40 (1986), 263-269. Véase además p.261-263 del mismo autor. Según algunos autores, este futuro puede ser el de cada grupo o época que entra dentro de las características trazadas por el apóstol, aunque sin significar con ello que su intención haya sido necesariamente la de predecir un futuro definido o puntual. P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 376,379,etc. Este enfoque puede ser denominado también *Filosofía de la Historia,* pues parte de la creencia de que en el Apocalipsis está contenida toda la historia de la humanidad, y encuentra adeptos tanto en autores preteristas como historicistas. Cf.E.S.FIORENZA, 42-43. K.A. STRAND, *Interpreting the Book of Revelation. Hermeneutical Guidelines, with brief Introduction to Literary Analysis* (Ann Arbor Publishers, Worthington, ¡976). Algunos autores incorporan esta filosofía de ia historia dentro de un esquema historicista moderado, que busca destacar únicamente los aspectos esenciales de su cumplimiento en la historia. Cf.H.HEINZ, 49. Otros, como PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 215,260, etc., mantienen un enfoque preterista en todo lo que les parece posible relacionar con la época del autor. Cuando esto no es posible, reconocen un futuro en la profecía, pero ¡o relativizan al punto de quitarle todo valor predictivo. Esta tendencia a espiritualizar el contenido es-catológico del Apocalipsis, ha sido catalogada recientemente bajo el rótulo de *idealismo* (véase n. 7), pero se critica su corte alegorizante. A. JOHNSON, 410. Véase referencia a autores en la misma obra, p.413.

10 A estos pasajes pueden agregarse los numerosos textos que acompañan el relato evangélico diciendo: "Todo esto aconteció para que se cumpliese lo dicho por el Señor por medio del profeta, cuando dijo..." (Mt 1:22; 2:23, 27; 3:3; cf. 2:4-6,etc). Aún ciertos pasajes no directamente predictivos, los apóstoles los contemplaron en una perspectiva tipológica, pues creían que la Providencia Divina había dirigido no sólo la escritura legal y profética, sino también la historia pasada con el propósito de revelar su plan para el mundo (cf.Mt 2:15). Véase *DTG,* 182, citado textualmente en Introd., n.2. Ellos creían que la palabra profética no era relativa, sino "segura", y que tocaba el tiempo de una manera precisa y puntual, porque creían en la naturaleza divina y sobrehumana de la Escritura (2 P 1:19).

11 La profecía de las 70 semanas de Dn 9, es la profecía más extraordinaria por su precisión cronológica que la iglesia primitiva pudo ver cumplida en sus días. Véase referencia a su análisis en n.6, y síntesis cronológica de su cumplimiento en *excursus 5.*

12 La Epístola de Bamabás, Ireneo, Jerónimo, Cirilo de Jerusalén, Agustín y todo el medioevo y la Reforma, salvo Joaquín de Floris, aplicaron el 4to. reino de Daniel a Roma. Cf.H.HEINZ, 37. A.JOHNSON, 409, hace partir equivocadamente el método historicista con Joaquín de Floris (1202 DC), pues toma como base la Interpretación de la profecía de los 1260 "días", a la cual Floris le atribuyó el valor de "años."

13 La versión griega de los Setenta (LXX), compuesta en torno al S.III o II AC, aplicó Dn 11:30 ya a ios romanos. Josefo, en el 1er. siglo de nuestra era, también consideró que Roma era el 4to. imperio de ia profecía, *Antigüedades,* 10.10.4. Esta interpretación continuó siendo adoptada por los rabinos y los apocalipsis judíos. Lev. Rabbah 13:5; Talmud B, Abodah Zarah 2b; R.H.CHARLES, éd. *The Apocrypha andPseudepigrapha ofthe Oíd Testament* (Clarendon Press, Oxford, 1913), II, 613.

14 Salvo Agustín de l-fípona, los demás padres de la iglesia creían que con la caída de Roma, vendría el anticristo, el juicio, y la venida del Señor. Cf.H.HEINZ, 37-38. El problema de Agustín se comprende mejor si se tiene en cuenta su sueño del reino de la iglesia sobre la tierra, y el establecimiento del milenio antes de la venida del Señor, conocido como premilenialismo.

sentó sobre la antigua silla imperial, se fue fortaleciendo."15

Este tipo de interpretación nunca dejó de tener sus representantes hasta el día de hoy. 16 Fue el arma más usada por los Padres de la iglesia para defender la fe cristiana de los ataques del paganismo durante los primeros siglos, y por los reformadores en contra de las prerrogativas y pretensiones del sumo pontífice romano, de ser el vicario de Cristo en la tierra.

Vale la pena destacar aquí que, hasta la época de la Reforma, el enfoque historicista había sido el único sistema de interpretación aceptado oficialmente por la cristiandad.17 Pero entonces, la contrarreforma se vio en la necesidad de hacer frente a la interpretación protestante y, "por el bien de la causa," separó los dos polos del pasado y del futuro. Por un lado, se recurrió a las viejas armas que el paganismo había esgrimido en contra de los cristianos, y se fundó la escuela *preterista,* según la cual lo que Daniel y Juan habían dicho, no sería más que *vaticinia post-eventum,* o predicción de sucesos ya ocurridos. 18 Por otro lado, y debido a que una interpretación preterista jamás convencería a todo el mundo, se buscó empujar todo cumplimiento de la profecía a un lejano futuro, cuando el juicio de Dios sería consumado en la humanidad. Esta forma de interpretar las profecías fue llamada *futurista.* 19

Así nacieron las dos escuelas básicas que en tiempos modernos, y bajo el influjo del racionalismo, estaban destinadas a florecer y a volver sus armas en contra de la tradicional escuela historicista que había alimentado la fe de los-cristianos durante tantos siglos.20 Aún hoy, son pocos los que siguen fieles a esta línea tradicional de interpretación.21 La mayoría de los "eruditos contemporáneos, no sueña más con encontrar en el Apocalipsis, predicciones para la historia o para el futuro."22 Tal vez ésta sea una de las razones básicas por las cuales durante tantas décadas se descuidó tanto el estudio del

15 El primero en hacer esta identificación parece haber sido Eberhard II de Salzburg en el S. XIII. Cf.L.FROOM, I, 702. Luego vinieron los pre-reformadores Wiclef, Walter Brute, los Valdenses, Hus y Savonarola, quienes lo siguieron, *ibid,* II, 156-157. Lutero, Melanchton, Calvino, Osiander, Funk, Ecolampadio, Bullinger, Cranmer y Knox, siguieron esta línea ininterrumpida de interpretación, *ibid,* 528-529. Calvino vio el papado solamente en textos aislados de la segunda sección de Daniel 11, que atribuyó a Roma. Su enfoque fue, de todas maneras, historicista. Ct.H.HEINZ, 39.

16 Véase lista posterior en L.FROOM, II, 784-85; IV, 846-847, 1118-1119.

17 H.HEINZ, 38.

18 Primero J.Henten en 1547, y luego el jesuíta Luis de Alcázar, en 1614, quien adujo que el Anticristo fue Nerón, prefigurado ya en la historia de Antíoco Epífanes. Cf.L.FROOM, II, 506-509; A.JOHNSON, 409.

19 El primero fue el jesuíta español Francisco Ribera (1590). Ya Tomás de Aquino se había adelantado a este problema, sugiriendo que el anticristo vendría en el futuro, y reinaría por 3,1/2 años literales. Cf.L.E.FROOM, I, 657. A.JOHNSON, 408, ubica a Justino Mártir (165 DC), Ireneo (195 DC), Hipólito (236DC) y Victorino (303 DC), dentro de la interpretación futurista, aunque admite variantes en ellos. Hay que tener en cuenta que estos cristianos pertenecieron a los primeros siglos, y que por consiguiente, la mayor parte de las profecías estaba entonces en el futuro. Teniendo en cuenta este hecho, su enfoque debe ser incluido dentro de la tradicional escuela historicista, y no dentro del futurismo que nació como un resultado de la contrarreforma.

20 Resulta curioso observar que, aun los protestantes, que en un principio utilizaron el método historicista para comprender las profecías de Daniel y Apocalipsis, y desenmascarar el papado que se había apoderado de la cristiandad y del poder temporal, arriaron más tarde también en este punto la bandera de su fe, y adoptaron el método que los católicos levantaron para contrarrestar su influencia.

21 Entre éllos figuran E.Saver, E.J.Young, H.E.Leupold. G.L.Archer, J.F. Walvoord, J.Baldwin. Cf. H.HEINZ, 38.

22 E.S.FIORENZA, 15,37.

Apocalipsis.23

El interés actual.

El interés reciente en el estudio del Apocalipsis entre los especialistas, aunque revela grandes espectativas, se presenta en principio más humilde. Se reconocen ciertas áreas débiles en las interpretaciones pasadas.24 una de éllas es a nuestro juicio capital. No se ha percibido aún, según se admite, toda la dimensión y magnitud que hay entre el Apocalipsis y el Antiguo Testamento, y entre el Apocalipsis y el resto del Nuevo Testamento.25 Cuando esta relación del Apocalipsis con el resto de la Biblia sea verdaderamente captada, se estará en mejores condiciones, según se cree, de comprender de qué manera este libro puede unir los dos testamentos.26

Este es un claro reconocimiento moderno de que en el Apocalipsis, todos los libros de la Biblia se encuentran y terminan.27 se reconocen los puntos débiles de los esquemas anteriores, y se espera poder esclarecer mucho su contenido en un futuro cercano, gracias a la acrecentada información disponible hoy. Y a pesar de ello, no se logra en principio, salir de los cánones ya trazados por el preterismo y el futurismo.28 El historicismo es ignorado, o directamente negado.29 La historia que está delante del texto, en el futuro, no parece figurar como un elemento digno de estudio y de avance en la comprensión del Apocalipsis,30 y de hecho, se la desalienta. No hay posibilidad, aparentementer^

23 La falta de interés de muchos teólogos modernos en el libro del Apocalipsis, prueba que la convicción de la mayoría de los autores es que, tanto Daniel como Juan, pensaron describir los sucesos que debían ocurrir hasta el fin, y esto no entraba en el canon o criterio moderno de pensamiento. Sencillamente, para el hombre racionalista moderno, el vaticinio del futuro es impensable.

24 Véase U.VANNI, 43-46: "Bilan et perspectives." Este autor sugiere varios campos de investigación, en donde la búsqueda de claridad y comprensión están todavía en el futuro. Entre los puntos mencionados, figuran la necesidad de estudios literarios y estructurales que arrojen mayor luz sobre la teología del Apocalipsis, la búsqueda de un sistema hermenéutico coherente y completo, la captación de su contenido ético y moral, su compa-ración con modelos apocalípticos extrabíblicos, la falta de comentarios que integren de una manera convincente todos los aportes y corrientes sostenidos hasta la época, etc.

25 *ibid,* 43; A.JOHNSON, 402, menciona la dependencia de Juan especialmente de Isaías, Ezequiel, Daniel y Zacarías. La necesidad de leer el libro en relación con el NT es también destacada por G.R.BEASLEY-MURRAY, "How Christian is the Book of Revelation?," en *Reconciliation and Hope, New Testament Essays and Eschatology* (Eerdmans, Grand Rapids, Michigan, 1974), 275-284; Idem, *The Book of Revelation,* 21-29. Una lectura a los capítulos tres, cinco y seis, en relación con el servicio litúrgico de Israel, y su proyección profética en Daniel y en la Epístola a los Hebreos, con referencias bibliográficas a otros autores, es importante para apreciar la magnitud de este problema.

26 U.VANNI, 43.

27 E.G.WHITE, *Los Hechos de los Apóstoles {*PPPA, Mountain View, California, 1957), 467.

28 E.S.FIORENZA, 15, considera que "aunque la mayoría de los exégetas ha reemplazado los enfoques clásicos para interpretar el Apocalipsis, aún mantienen una combinación de la interpretación preterista o futurista, o insisten en que ei Apocalipsis revela el curso de la historia de la salvación o principios históricos atemporales."

29 A.Y.COLLINS, "Reading...," 23, arguye simplemente que el símbolo de la cuarta bestia de Dn 7 debe representar "una realidad histórica importante en el contexto en el cual el texto fue compuesto." Toda "interpretación responsable," según esta autora, buscará esa realidad, no otra.

30 Ni se menciona este método entre las espectativas que se tienen para el futuro en relación con el avance en ia comprensión del Apocalipsis. Véase referencia en n.24.

de mejorar en ese terreno.31 Ese es un derecho que no le pertenece al "sabio" del S. XX.32

Pero ni el preterismo, ni el futurismo, pueden resolver adecuadamente los problemas que se levantan cuando se busca eliminar ia historia intermedia de las predicciones bíblicas. A menos que se espiritualice arbitrariamente el contenido del Apocalipsis, los preteristas no pueden evitar reconocer que muchos eventos anunciados tocan el futuro.33 Los futuristas tampoco pueden evitar encararse con predicciones concretas que se cumplieron y que, por consiguiente, atañen hoy ya al pasado.

Al negar que haya anuncios específicos que debían cumplirse en la historia con el correr de los siglos, ambas escuelas renuncian arbitrariamente en este punto a uno de los principios a los cuales se aferran tan a menudo. Conciente o inconcientemente, niegan el Sitz in Leben o "medio ambiente" de la época en que fue escrito ei Apocalipsis. En efecto, los mensajes apocalípticos eran considerados como predictivos en la época de Juan34 (Mt 24: 15; Le 21:14; Ap 11:2, etc), y aún antes de Juan.35 De esta manera, imponen a la Escritura un canon filosófico del S.XX, ajeno al canon bíblico, y que tiene que ver con el escepticismo típico moderno en relación con las profecías, que no se dió ni en Juan, ni en ningún escritor bíblico.36 por paradójico que resulte, la pregunta puede levantarse de si, en vista de estos hechos, no será ésta una de las señales que permitiría ubicar nuestra época dentro del tiempo del fin? (Le 18:8; Mt 24:39).

Es cierto que todos los autores admiten que el libro tiene valor para nuestros días, y ésta es la razón por la cual hay un interés renovado en su estudio. Pero, como es de suponerse, no hay acuerdo sobre la manera en que el libro puede hablarnos en nuestro siglo. Los problemas tradicionales básicos del pasado para comprender sus cuadros proféticos, permanecen en pie. Por ejemplo, ¿cómo

31 La interpretación que A.Y.COLLINS llama "responsable"(véase n.29), es puesta en contraste con la interpretación extravagante que ella tomó de ciertos autores evangélicos con formación mas periodística que teológica. Además, debido a su afición por el método de la Historia de las Religiones, esta autora estima que una "conciencia histórica" excluye la posibilidad de interpretar Daniel y Apocalipsis como si fuesen escritos para referirse a la misma situación...," *ibid.* Su conclusión, expresada sin ambagues, revela a las claras qué es lo que está detrás de estas afirmaciones: "Una hermenéutica que toma el criticismo histórico seriamente, no puede trabajar más con una noción intervencionista de Dios," *ibid,* 242.

32 E.S.FIORENZA, 46.

33 P.PRIGENT, "Le Temps et le Royaume...", en J.LAMBRECHT, ed., *L'Apocalyp-se Johannique...,* 238,241, debe reconocer, pese a todo, que hay demasiado futuro en el Apocalipsis como para tratar de corregir u olvidar todos sus enfoques temporales.

34 Juan mismo recibió la orden en Ap 1:19: "escribe las cosas que has visto" -la visión del Hijo del Hombre (Ap 1:12-18)- "y las que son" -relativas a las iglesias del Asia (v.4,11V "y las que han de ser después de éstas" -en relación con la historia de la iglesia y el juicio final (Ap 2-3). Véase más adelante, detalles sobre la sucesión profética representada por las iglesias que Cristo escogió. La declaración: "...después de éstas," puede incluir, en una segunda dimensión, la segunda y más larga visión relativa al juicio (Ap 4-11), y aún todo el resto del Apocalipsis. Sobre la naturaleza predictiva de las cartas a las siete iglesias a las cuales Juan debió escribir, véase Ap 2:10,23; 3:9-10, etc.

35 G.R.BEASLEY-MURRAY, 20. Por ejemplo, la profecía de los 70 años anunciada por Jeremías, las 70 semanas de Dn 9, etc. Véase n.11, y cuadros cronológicos en *excursus 5,* cap 6.

36 Sería más aceptable reconocer francamente este aspecto, como lo hizo Bultmann, por ejemplo, y hablar de la desmitologización que según él, el hombre moderno debe hacer en el S.XX -en este caso del Apocalipsis- que de atribuir ese mismo espíritu desmitologizante moderno a la época de la Biblia. Véase K.A.STRAND, 29-31. Bultmann, no obstante, pensó encontrar ya cierto espíritu desmitologizante en los escritos de Pablo. Véase *excursus* 2, 129,n.23.

pueden entenderse sus enfoques temporales y espaciales?37 ¿Deben interpretarse sus profecías de una manera literal o espiritual?38

Esta preocupación por definir la naturaleza de los servicios que puede prestar el libro del Apocalipsis al S.XX, se ve en el esfuerzo actual por determinar el propósito central que tuvo el profeta cuando lo escribió. Pero para poder extraer el propósito central del Apocalipsis, hay que estar en condiciones también de comprender adecuadamente sus visiones. Hasta el momento, y a pesar de ciertos progresos, no se ha logrado un consenso general tampoco sobre este terreno.39 Tal vez, una de las causas de esta falta de unidad se deba a la preocupación implícita de los autores modernos por justificar uno de los dos polos extremos ya mencionados, sin necesidad de recurrir de nuevo al viejo enfoque historicista.40 En otras palabras, la búsqueda del propósito central del Apocalipsis permanece marginada por las presuposiciones filosóficas de cada autor.

Los problemas temporales y espaciales.

El intento de evitar echar mano al método historicista se ve, por ejemplo, en las discusiones modernas relativas al factor temporal y espacial del Apocalipsis. Hay una nueva tendencia en este punto, que se manifiesta especialmente entre los exégetas de habla franceza.41 Se supone que las categorías acostumbradas de tiempo y espacio son quebradas intencionalmente por el autor, y que por consiguiente, no pueden utilizarse para expresar los mensajes apocalípticos con respecto a la nueva vida y el Reino de Dios.42

Esta interpretación permite explicar, según se piensa, el por qué a veces los cristianos figuran en el cielo, y otras veces sobre la tierra; el por qué el juicio parece presente (Ap 5), y sin embargo se anuncia para el futuro (Ap 20), etc. En síntesis, según este criterio, el autor del Apocalipsis nunca habría tenido el propósito de establecer un panorama profético cronológico acerca del futuro de la iglesia.43

Esta manera de romper los aspectos temporales y espaciales del Apocalipsis,

37 P.PRIGENT, "Le temps et le Royaume...," 231-245.

38 A. JOHNSON, 46l, en relación con la visión del juicio; A.Y.COLLINS, "Reading...," 241.

39 E.S.FIORENZA, 35,45, etc. El único consenso que existe en este punto, según esta autora, es muy general. El autor habría escrito esta obra para dar aliento y perseverancia a los cristianos perseguidos por su fe, en relación con la cercanía de la salvación escatológica final," *ibid,* 36. Esta es, en realidad, su conclusión personal, *ibid,* 47: "final judgment" and "eschatological salvation." Pero, ¿cuál es el contenido o sustento real de ese aliento y perseverancia buscados? Esto está muy lejos de ser aclarado, debido a las posiciones dogmáticas y/o filosóficas previas de cada autor.

40 K.A.STRAND, 33-41. Este autor prueba que la falta de un consenso general en cuanto a la estructura y organización literaria del libro, se debe a las presuposiciones con las cuales se parte en su estudio, y considera que para llegar a una conclusión aceptable, es necesario conocer el pósito y el tema del libro entero, así como los tópicos principales de cada subdivisión. Este ema, relativo a la "pluralité des méthodes" para elucidar y profundizar la organización estructural del Apocalipsis, es reconocido también por U.VANNI, 44.

41 Cf.J.LAMBRECHT, "The Book of Revelation and Apocalyptlc in the New Testament," en *L'Apocalypse johannique...,* 14.

42 Este es el enfoque de P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 378, quien considera que el vidente "intenta traducir...como puede" la nueva realidad de la salvación, "en las categorías temporales y espaciales que utiliza," pero que las viola concientemente "para hacer comprender que cuando Dios interviene, hace todas las cosas nuevas," "Le temps et le royaume...," 243.

43 P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 378; "Le temps et le royaume...," 238-244.

que proviene de un enfoque preterista particular, y que está basado al mismo tiempo sobre el método de la Historia de la Salvación,44 ha sido severamente criticada.45 Según se observa, la intención del autor del Apocalipsis no puede reducirse a los "principios teológicos o filosóficos abstractos" que sustentan semejante deshistorización.46 Juan no escribió "el arte por amor al arte, sino que tuvo un propósito definido cuando escribió el libro," una "dirección profética" específica.47 Ese propósito, según se argumenta, no fue el de "justificar y deducir el futuro a través del pasado" de la historia de Israel, sino de dar "una profecía para el presente que reciba su justificación del futuro, esto es, de la venida de Cristo" (Ap 22:20) 48

Se ha destacado también, que la paradoja temporal se resuelve por un correcto entendimiento de la tensión entre el "ya" y el "no aún" del Apocalipsis.49 Según esta observación, la comunidad cristiana "ya" ha sido redimida, pero aún no puede estar segura de su victoria (cf. Ap 3:5), hasta el día de su glorificación en la nueva Jerusalén. En otras palabras, mientras que el "ya" de la exaltación de Cristo ocurrió en la historia, la exaltación de la comunidad cristiana todavía no ha tomado lugar, debido a que, a diferencia de Cristo, "no es todavía victoriosa."50

A pesar de esta defensa positiva de los aspectos futuros anunciados en el Apocalipsis, la negación de una secuencia histórica preanunciada permanece inalterable.51 Por esta razón, este último enfoque puede ser catalogado, en cierto sentido, dentro de la perspectiva futurista.52 Según esta interpretación, la única información concreta del Apocalipsis se da en relación con las siete iglesias del Asia a las cuales Juan dirigió sus mensajes, y al juicio final de Dios en la Parusía, que otorgará la recompensa a los "vencedores," y dará el castigo a los poderes de este mundo. Son justamente estos eventos finales, según se cree, los que arrojan luz y esperanza a la comunidad cristiana del Asia y de la cristiandad en general.53

Ésto lleva a suponer que los eventos anunciados en las series proféticas no deben ser considerados temporalmente, en una sucesión de cumplimientos

44 *Ibid,* 378. El Apocalipsis, según este autor, es "una relectura del AT," que toma los tipos profóticos de la historia de la salvación, y los recapitula, cumpliendo de nuevo esas situaciones pasadas.

45 A.YARBRO COLLINS, en una revisión crítica de "P.PRIGENT, L'Apocalypse ...", en *CBQ* 45 (1983), 504-6.

46 E.S.FIORENZA, 23.

47 *Ibid.*

48 *ibid,* 42. Una interpretación futurista de esta naturaleza, aparece ya en BULTMANN, *Theology ofthe New Testament* (London, 1955), II, 175.

49 P.PRIGENT reconoce esta tensión entre "el presente de la fe y el futuro de la esperanza," pero la relativiza también, quitándole su valor literal, *L'Apocalypse...,* 377; "Le Temps et le royaume...," 236, 241-243. E.S.FIORENZA, *The Book of Revelation...,* 46, también cree, como pretexto para negar una secuencia cronológica historicista, que en Ap 4:1-22:5, se mezclan los elementos de tiempo pasados, presentes y futuros. A diferencia de PRIGENT, sin embargo, esta autora adopta esta interpretación, no para relativizar un futuro aún no cumplido, sino para darle sólo un valor temático, véase n.54.

50 E.S.FIORENZA, 45.

51 *Ibid,* 46.

52 La autora que defiende este punto de vista, no entra a discutir si ese futuro va a realizarse o no, sino que resalta un hecho específico, y es el énfasis que Juan puso sobre el futuro.

53 *¡bid,* 46-56.

históricos que deben desarrollarse hasta el fin, sino temáticamente.54 Según esta idea, Juan no anunciaría eventos cronológicos intermedios porque, de acuerdo con su visión, el tiempo entre él y la segunda venida es corto.

En cierto sentido, la esperanza de los cristianos de todos los siglos no está tan acentuada según Juan, en la historia de la salvación, como en la mayoría de los profetas del Antiguo Testamento, sino más bien en lo que se le mostró a Juan en visión referente a la salida de la crisis final de la humanidad.55 El énfasis está puesto en lo que Dios hará en lo futuro, no en lo que hizo en lo pasado. Este aspecto era justamente ei que faltaba detallar y aclarar en los mensajes proféticos del Nuevo Testamento, y tenía el propósito de alentar la fe de los creyentes a través de todos los siglos. Como nosotros formamos aún parte de esta comunidad cristiana a la cual Cristo dirigió los mensajes por medio de Juan, el libro del Apocalipsis tiene entonces un valor inestimable.

Pero esto no da lugar a pensar que el futuro está desconectado de todo eslabón intermedio o pasado. El futuro divino está respaldado en el Apocalipsis, por lo que Dios hizo en el pasado, y hace en el presente y a lo largo de la historia.56 Sin la comprensión de las intervenciones divinas en la historia, la esperanza del futuro podía resultar utópica, o simplemente imaginaria. De allí la necesidad de comprenderlas bien para poder captar el valor profético del libro (Ap 1:19).57

De otra manera, ¿cuándo llegaría finalmente el juicio divino anunciado, y la recompensa de los santos? ¿Debían quedar esos acontedimientos futuros de liberación final, desconectados permanentemente de toda identificación temporal definida? ¿Se hizo provisión en el Apocalipsis sólo para la fe de los cristianos del Asia o de! primer siglo?58 ¿Quedarían los últimos sobrevivientes de la tierra con la idea de que su lucha puede ser comparada con la de sus antepasados, sin poder determinar si su crisis es la última, o de si habría otras más, y que por

54 *ibid,* 56.

55 FIORENZA ve tres pasos en el establecimiento del reino de Cristo sobre el cosmos entero. Primero, el entronizamiento de Cristo quien toma el poder en el cielo (Ap 5), y el Dragón es echado a la tierra (Ap 12:5); luego la segunda venida de Cristo o Parusía, la erradicación de Satanás de la tierra, y el reino de los santos con Cristo (Ap 20:4-6). Finalmente, la destrucción de Satanás, del poder de la muerte y del Hades, y la "visible realidad" de la nueva creación, *ibid,* 56.

56 En Ap 12 por ejemplo, se presenta en un rápido panorama la lucha entre el dragón y la mujer en la antigua dispensación, luego el nacimiento del Mesías, y la extensión de la lucha en la iglesia de la nueva dispensación, hasta la crisis final. Véase más adelante otros ejemplos de esta secuencia temporal, en donde se parte de hechos concretos del pasado, con el propósito de mostrar que lo que ocurre en el presente y ocurrirá luego, es y será algo real.

57 En Ap 13, por ejemplo, se proyecta la relación del dragón con dos bestias o poderes de dimensión universal. La historia *de* la primera bestia se describe primero, con el propósito de destacar su resurgimiento final con el apoyo que le da la segunda bestia. Así se muestra que en la crisis final, las dos bestias o poderes poseerían la misma naturaleza que la que tuvo y representó la primera bestia en la historia precedente, en relación con el pueblo de Dios, que guarda sus mandamientos y la fe de Jesús (Ap 12:17; 14:12).

58 Este escepticismo moderno toca a veces a autores conservadores. E.F.HARRISON, *Introducción al Nuevo Testamento* (trad.N.Wolf, W.B.Eerdman Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1980), 460, duda que el Espíritu de Dios debía informar a la iglesia apostólica con "una descripción bastante detallada de eventos" que fuese más allá de su propio tiempo. Sin embargo, el cuadro descripto en Apocalipsis saca a luz los grandes aspectos que pueden servir de fundamento para conocer los "tiempos y las sazones" por las cuales la iglesia debía pasar, de una manera semejante a lo que hizo ya Daniel con tanto tiempo de anticipación, en relación con el pueblo judío (Dn 9:24-27), y con el pueblo de Dios en general, desde sus días hasta ei fin del mundo (Dn 7,8,11). Lo mismo puede ser dicho del panorama futuro que ofreció Moisés al pueblo antes de morir, y antes que este entrase a la tierra prometida (Dt 28, etc).

consiguiente, la liberación final debe ser postergada hacia un futuro siempre indefinido? (Véase Am 3:7, en relación con Mt 28:20).

Este esfuerzo moderno por negar el valor de la interpretación historicista del Apocalipsis, no tiene en cuenta el hecho de que, mientras la mayoría de los profetas "no ofrecieron una tabla de tiempo, ni un calendario, ni un molde dorado ("blue") para los eventos del fin," los autores apocalípticos "proclamaron una 'revelación' (Apocalipsis) que, propiamente decifrada, los habilitaría para 'leer las señales de los tiempos'"59 (cf. Mt 16:2-3; véase Mt 24:15; Le 21:24; Ap 11:2).

Es cierto que ese calendario de eventos futuros ha sido exagerado y forzado a menudo, pero la variedad de soluciones propuestas no da lugar a concluir que esta manera de comprender el Apocalipsis "no ha tenido éxito en presentar un enfoque convincente,"60 como tampoco la diversidad de interpretaciones que se han ofrecido de la Biblia es motivo suficiente para creer que no es un libro digno de valor.

Una evaluación de las diferentes proposiciones históricas ofrecidas a través de los siglos, y aún de los tiempos modernos, a la luz de lo que el contenido bíblico mismo realmente dice, puede en efecto ayudar a encontrar los principios hermenéuticos adecuados que permitan discernir entre lo que es fantasía interpretativa, y lo que es realidad histórica cumplida.61 De lo contrario, toda la espectativa moderna por descubrir los secretos del Apocalipsis, puede continuar atrapada dentro de un circuito cerrado que se pasea entre dos polos opuestos, el del pasado y el del futuro, sin ninguna estructura o columna vertebral que los una, o aun perder todo imán o punto de referencia fijo que permita ver un punto de partida y otro de llegada. Todo esto puede ocurrir por querer buscarse en la intención del apóstol, un propósito que niega el verdadero objetivo de sus mensajes. En otras palabras, la construcción teológica de muchos intérpretes modernos del Apocalipsis, corre el riesgo de terminar desmoronándose por intentar hacerse espacio en un fundamento que la Biblia no da (1 Cor 3:10-14,18-20; Ef 2:20).

Hay que reconocer que los autores que crean estas nuevas hipótesis, se basan en el fracaso moderno para entender o querer ver las secuencias

59 S.TERRIEN, *The Elusive Presence. Toward a New Theology* (R.N.Anshen, Harper & Row Publishers, San Francisco, 1978), 408,n.57.

60 E.S.FIORENZA, 46; R.H.MOUNCE, 42 (la falta de acuerdo se debería, según este autor, a la subjetividad del método); A.JOHNSON, 409. Este último autor rechaza este método, debido a la falta de consenso en relación con la identificación histórica a través de los siglos. Pero la falta de consenso es característica de todas las escuelas de interpretación, y no es en sí misma una razón suficiente para negar su valor. Debe tenerse en cuenta que muchos autores en la Edad Media no podían comprender muchos hechos, porque aún no se habían cumplido en su totalidad. Además, como es sabido, no se aplicaba un principio exegético muy riguroso en la interpretación bíblica, y esto hacía que apareciesen muchas interpretaciones fantasiosas, y desprovistas de todo fundamento. Mientras que en los detalles siempre hubo y habrá, sin duda, distintos puntos de vista, en lo básico y central puede percibirse en la historia de la interpretación, una línea o dirección bien definida, y que gozó de un consenso bastante extendido, como lo reconoce Johnson mismo en relación con la identificación del Anticristo y Babilonia.

61 Un ejemplo de esto se ve en la nueva serie de libros sobre Daniel y Apocalipsis, preparada por el Biblical Research Institute of the Seventh-day Adventist Church (Review and Herald Publishing Association, Hagerstown, 1982, 1986-). En esos estudios, el énfasis está puesto en la exégesis bíblica y en el análisis de las diferentes corrientes modernas, más que en el cumplimiento histórico que confirma la exégesis propuesta dentro del marco historicista, al cual se alude brevemente.

temporales del Apocalipsis.62 El intento de querer eliminar las secuencias temporales históricas intermedias entre Juan y el futuro escatológico, aduciendo que el enfoque del libro es temático y no temporal, es justamente otro fruto directo de este fracaso. Pero en este punto, se falla ya desde la misma base, y se cae en el mismo error en que caen las interpretaciones historicistas sensacionalistas que los críticos mismos condenan. En efecto, el método que parte de las noticias de ¡os diarios para interpretar el Apocalipsis, en lugar de partir de un estudio serio de la Biblia que puede arrojar luz o no sobre tal o cual evento histórico, es tan condenable como el método que busca otra intención en el Apocalipsis, no predictiva, por el hecho de que las noticias radiales o las propuestas históricas ofrecidas no logran una aceptación general entre los intérpretes. En ambos casos, el punto de partida no es el Apocalipsis, no es la visión e intención del autor que lo escribió, para aprobar o condenar determinado método de interpretación, sino el intérprete moderno o la historia posterior que confirma, según algunos, o niega, según otros, la profecía bíblica.

La tendencia a querer descubrir en el Apocalipsis un enfoque puramente temático, y no temporal, no tiene en cuenta el hecho de que "la literatura bíblica no es filosófica," ni "sistemática en su modo de presentación."63 En lugar de una exposición completa de la historia, se exponen los aspectos sobresalientes a manera de ilustración típica, que permiten hacerse una idea de cómo Dios interviene en ella.64

La tensión entre la inminencia del fin y la demora.

El anuncio de Juan de que "el tiempo es corto" en relación con la segunda venida de Cristo, no le impide reconocer el clamor de los mártires que parecen creer que el Señor tarda su juicio (Ap 6:9-11), ni experimentar el chasco de tener que profetizar otra vez, "sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes," luego de haber expirado el largo tiempo profético de opresión anticipado ya por Daniel (Ap 10:6-11; cf.Dn 12:4-9)65

Esta tensión entre la cercanía del regreso de Cristo y la implicación de una demora, es característica en todo el Nuevo Testamento. Algunas parábolas de los evangelios, por ejemplo, advirtieron en contra del peligro de descuidar la preparación debida, por la impresión de que el Señor retarda su promesa (Mt 24:48; 25:5; Le 12:45; cf.2 P 3:4). Pablo, escribiendo a las iglesias, advirtió en contra de la creencia en un retorno inmediato, pues sabía que debían sucederse muchas

62 F.S.FIORENZA, 46. En lugar de suponer que el apóstol rompe adrede los factores temporales y espaciales, como lo supone, según se vió, PRIGENT, sería más honesto reconocer que no se ha comprendido bien su uso de tales factores en el Apocalipsis.

63 K.A.STRAND, 22.

64 *Ibid.*

65 El "otra vez" de la misión profética que Juan recibe en Ap 10:11, se da en relación con la profecía sellada del librito profético de Daniel. Daniel había profetizado antes, pero su testimonio había sido sellado hasta que se cumpliese el período de "tiempo, tiempos, y la mitad de un tiempo" (Dn 12:7-9; 12:14), o 42 meses, o 1260 días (Ap 11:2-3; 12:6; 13:5). La misión de Juan está destinada, de esta forma, a desellar el librito de Daniel, y a confirmar su cumplimiento. Por esta razón, su libro no debe ser sellado, porque está enmarcado en el "tiempo del fin." Véase más adelante nuestro comentario sobre estos pasajes.

cosas en la historia que Dios había anunciado de antemano (2 Ts 2:2-12).

La razón por la cual Juan, así como los evangelistas y los otros apóstoles, anunciaron la cercanía del fin (Ap 1:3; 22:6-7,10,12,20), se debe por un lado, al hecho de que todas las épocas deben contemplar las escenas finales del juicio y de la recompensa como algo viviente y no lejano. El tiempo que separa a los cristianos de este evento no va en realidad, más ailá del corto período de la vida humana. La muerte es considerada como un sueño en la Biblia, y el despertar de los creyentes de ese sueño traerá consigo la recompensa final. Cuando cesa la vida, cesa el tiempo de oportunidad, y la cuenta queda archivada para el juicio (cf. Ap 20:12; 3:5). El período de tiempo entre la muerte y la resurrección, es un período sin conciencia, y en consecuencia, aunque pasen dos mil años, el comparecimiento en el juicio reviste ese carácter de urgencia e inminencia. Se cierran los ojos, para volverlos a abrir en el juicio final.

Por otro lado, todo el Apocalipsis, como ha s do notado, emplaza no sólo a la comunidad cristiana de todas las épocas, sino al mundo entero, en la época del juicio final y del establecimiento del tribuna!.66 Desde esa perspectiva a la cual fue llevado Juan, y por consiguiente, sus lectores a través de sus visiones, el tiempo sería muy corto. De allí que su libro no debía ser sellado como el libro de Daniel (Ap 22:10; cf. Dn 12:4,9).67 Su libro proviene de la perspectiva misma de esa época final en donde se consuma el misterio de Dios, y en la cual el libro de Daniel sería plenamente desellado y comprendido (Ap4:1; 10:7, etc).68 Mientras que Daniel hace partir sus visiones del período babilónico o persa de sus días, y es llevado sucesivamente al juicio celestial, Juan contempla los grandes rasgos de la historia del cristianismo y del mundo desde la perspectiva misma del juicio al cual él fue transportado en visión.69

Una nueva visión.

Así como puede requerirse una nueva visión del propósito del Apocalipsis, así también puede requerirse una nueva visión de la historia de la iglesia. No es suficiente conocer el contenido literario de la Escritura (cf. 2 Cor 3:3,6; Jn 6:63). Puede errarse también por desconocerse el "poder" de Dios (Mt 22:29; Mr 12:24), especialmente para dirigir a su pueblo, el remanente, mediante una carta que lo oriente en el tiempo, hasta el día de su regreso (cf. Mt 28:18).

Esta nueva percepción del Apocalipsis puede conducir a muchos hoy, a

66 K.A.STRAND, 18-19; E.S.FIORENZA, 55-56: "El lector...es constantemente confrontado con el fin..."

67 Véase J.P.M.SWEET, *Revelation* (Westminster Press, Philadeiphia, 1979), 17, quien considera que la idea de la cercanía del tiempo es una "clara alusión a Dn 12." El contexto mismo de esta orden de no sellar su libro, es el del juicio celestial. Inmediatamente después de esta indicación, el ángel le revela el destino de cada cual, ya fijado en el juicio, y el anuncio de su pronto regreso (Ap 22:11-12).

68 Véase n.65.

69 Sólo dentro de este contexto es pertinente ia observación de E.S.FIORENZA, 49: "Juan no entiende mostrar como en Dn 2:28 (LXX), lo que debe pasar en el día final, sino lo que debe ocurrir pronto (Ap 1:1; 22:6)." Juan no insiste como Daniel sobre el "tiempo del fin," porque a él le fue dado contemplar todo desde ese ángulo final. De allí que, como dice Fiorenza, "todas las visiones e imágenes de Apoc. están determinadas por una expectación inminente semejante," *ibid.*

exclamar con los desalentados y sorprendidos discípulos de Emaús: "¿No ardía nuestro corazón en nosotros, mientras nos hablaba en el camino, y cuando *nos abría las Escrituras*?" (Le 24:32; cf. v.25-27). Si las advertencias proféticas son ciertas, como es creído por ejemplo, en los círculos cristianos en donde el cristianismo es vivido y concebido en su función práctica, puede ocurrirle al hombre moderno lo que Jesús advirtió acerca del tiempo del fin, basado en lo que les ocurrió a los antediluvianos. A pesar de los anuncios proféticos de Noé, los antediluvianos *"no entendieron* hasta que vino el diluvio y se los llevó a todos" (Mt 24:39). En este sentido, la venida del Señor puede venir para muchos cristianos que no velan, ni son capaces de leer las señales de los tiempos, "como ladrón en la noche" (Ap 16:15; Mt 24:43-44; 16:2-3; cf. 24:3-39).

Este cuadro de una generación a la cual le costaría entender, es proyectado especialmente por Daniel a la época del fin. Mientras que "ninguno de ios impíos *entenderá,"* según el varón vestido de lino de su visión, "los entendidos *comprenderán"* el significado de las fechas proféticas que tienen que ver con "el tiempo del fin" (Dn 12:10-13). Y aunque hoy esos períodos son historia, pueden ser percibidos, como es de suponer, únicamente por quienes aceptan el contenido sobrenatural de la Palabra (1 Cor 2:12-15; 2 P 1:19-21).

Otras falencias.

La dificultad para determinar en el Apocalipsis, el tiempo preciso y la naturaleza correspondiente de sus enfoques espaciales, no se basa exclusivamente en la presuposición filosófica escéptica de los intérpretes modernos. Existen, como ya se vio, otras falencias que deben subsanarse. Una de ellas es sumamente importante también, y tiene que ver con la falta de comprensión de aspectos tan vitales para el Apocalipsis como el de los mensajes contenidos en los ritos levíticos del Pentateuco,70 así como sus proyecciones proféticas y teológicas que aparecen en el libro de Daniel71 y en la Epístola a los Hebreos.72 El libro de Daniel pone un acento muy definido en sus cumplimientos temporales y espaciales, y no es posible percibir estas mismas dimensiones en el Apocalipsis, a menos que se comprendan adecuadamente sus símbolos, y su confirmación evangélica en el resto del Nuevo Testamento.73

70 Véase A.TREIYER, *Le Jour des Expiations et la Purification du Sanctuaire* (thése doctórale, Univ. Protestante de Strasbourg, 1982); *Ídem,* "The Day of Atonement as Related to the Contamination and Purification of the Sanctuary," en F.B.HOLBROOK, ed., *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (Biblical Research Institute, Review and Herald Publishing Association, Haaerstown, Maryland, 1986), 198-256.

'1 Véanse los trabajos recopilados en *Daniel. Questions débattues* (Séminaire Adventiste du Saléve, Collonges-sous-Saléve, 1980); A.V.WALLENKAMPF and R.LESHER, eds., *The Sanctuary and the Atonement. Biblical, Historical, and Theological Studies* (Biblical Research..., Review and Herald Publishing Association, 1981); *Prophétie et Eschatologie* (Conférences Bibliques División Eurafricaine, Séminaire Adventiste du Saléve, 1982), I-II; y los tres primeros volúmenes ya publicados de la serie preparada por el Daniel & Revelation Committee Series of the Biblical Research of General Conference of Seventh-day Adventists, titulados *Selected Studies on Prophetic Interpretation* (1982); *Symposium on Daniel* (1986); *70 Weeks, Leviticus, Nature of Prophecy* (1986).

72 Véase también el capítulo anterior, próximo a ser publicado también en el cuarto volumen de la colección mencionada en la nota anterior.

73 Esta falta de comprensión del libro de Daniel y de las inconsecuencias del método crítico

Esto muestra que no es suficiente captar de una manera general, la estrecha relación que el libro tiene con el resto del Nuevo Testamento, y en general, con el Antiguo Testamento. Existen muchas lagunas en el contexto profético causal mismo del Apocalipsis, que dificultan su correcta conexión y comprensión.

Algo semejante a lo que hemos encontrado en el estudio de los profetas,74 y en especial, en la interpretación moderna de la Epístola a los Hebreos,75 reaparece en efecto aquí. La raíz del problema nace de la comprensión particular y a veces dogmática o filosófica que se tiene del culto hebreo en el Pentateuco. Esto resalta más fuertemente en los estudios acerca del Día de la Expiación.76 Es llamativo, por ejemplo, el hecho de que se haya percibido la proyección de algunas fiestas judías en el Apocalipsis, tales como la Pascua y los Tabernáculos, pero que se hayan al mismo tiempo ignorado tantas imágenes y mensajes que encuentran su correspondencia perfecta y única con el Día de la Expiación.77

Luego de haber estudiado detenidamente las dimensiones básicas que el sistema levítico tuvo en los dos testamentos, nos encontramos en condiciones realmente óptimas para descubrir y descifrar sus símbolos en el Apocalipsis. Esto es lo que nos proponemos hacer, especialmente en el área del santuario, y en particular del Día de la Expiación. Con toda seguridad, la luz que arroje una correcta comprensión del sistema levítico y de sus proyecciones tipológicas en lo pasado, permitirá develar con mayor facilidad los mensajes que Juan vio y comunicó a través de tantas figuras y representaciones.

Resultados básicos obtenidos

Antes de abocarnos al estudio tipológico del Día de la Expiación en el Apocalipsis, será conveniente retener primero algunos resultados ya obtenidos especialmente en los dos capítulos precedentes. Estos resultados se verán seguidamente confirmados por una consideración general de las proyecciones tipológicas de las fiestas judías en el Nuevo Testamento. De esta forma, podrá

histórico, así como de los límites del valor que tiene para la interpretación de la Biblia el método de la Historia de las Religiones, se ve, por ejemplo, nítidamente en A.YARBRO COLLINS, "Reading...," 233-235. P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 42, y más recientemente en "Le Temps et le Royaume," 240-244, reconoce las dimensiones espaciales y la inspiración juanina en los períodos proféticos del libro de Daniel. Pero los relativiza, diciendo que el vidente "intenta como puede" traducir lo que ve en tales categorías, y las viola constantemente. Esto se debe en gran parte a una lectura superficial de los períodos proféticos de Daniel, y que no tiene en cuenta la comprensión de Daniel mismo sobre su contenido, ni tampoco la imposibilidad de dar un valor simbólico no cronológico a los períodos proféticos de su libro. Este mismo autor, por ejemplo, cita en *L'Apocalypse...,* 162,n.17, a un especialista de Daniel que tampoco ofrece una explicación del pretendido símbolo.

74 Véase cap 5.

75 Véase cap 7.

76 Véase cap.3, ya publicado en su mayor parte en la referencia mencionada en n.70.

77 J.COMBLIN, *Cristo en el Apocalipsis* (trad. del francés por A.E.Lator Ros, Ed. Herder, Barcelona, 1969), tiene una sección dedicada a las fiestas judías en el Apocalipsis, y no menciona en absoluto el Día de la Expiación sobre el cual todo el Apocalipsis está enmarcado; P.PRIGENT, *L'Apocalypse,* 102-103, ve la Pascua en varios pasajes de su comentario, pero no hace tampoco referencia al Día de la Expiación. Según G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981), 237, "estrictamente hablando, el día de la expiación no es más relevante para el cristiano..."

apreciarse más fácilmente la época proyectada en el Apocalipsis del Día antitípico de la Expiación.

Una vez probado que el ministerio sacerdotal de Jesús, prefigurado por el *Yom Kippur,* no se cumplió con su ascención al cielo, sino que debía esperarse su cumplimiento en la conclusión de dicho ministerio, toda aparente tensión entre el mensaje del Nuevo Testamento y las fechas proféticas de Daniel en relación con la purificación del santuario celestial, desaparece. Al mismo tiempo, es significativo el hecho de que, ai igual que la traducción griega de la LXX en Dn 8:14, referente a esta purificación celestial final del santuario, la Epístola a los Hebreos usa el mismo verbo, *kazariszestai,* en relación con la purificación de "las cosas celestiales mismas" (Heb 9:23). No hay duda de que ambos se refieren al mismo evento, que estaba proyectado ya en sombras por el ritual típico de Lv 16:16.

En una visión paralela, Daniel vio el juicio de Dios realizado en el cielo, y libros escritos como base de ese juicio. Así también la Epístola a los Hebreos presenta un cuadro semejante de este juicio celestial (Dn 7:9-10,13; 8:14; Heb 12:22-24). A este juicio, aunque entonces futuro, los creyentes debían acercarse en el primer siglo por fe. Por esta razón, las cosas futuras son vistas o expresadas a veces, como dándose en el presente, o en un futuro inminente. Pero aunque acercadas o hechas presentes por la fe, el cumplimiento de tales cosas futuras tiene un tiempo señalado. En el caso de la purificación del santuario, su cumplimiento se daría cuando se acabase la obra del *tamid o* "continuo" ministerio del príncipe celestial (cf. Dn 8:11-13; Heb 7:25). Recién entonces podría tener lugar la purificación final del santuario del nuevo pacto, y esto ocurriría al concluirse los 2.300 días proféticos (Dn 8:14; cf. Heb 9:23)78

Proyección tipológica de las fiestas judías.

Esta dimensión escatológica y final del Día de la Expiación, puede ser más fácilmente percibida a la luz del cuadro tipológico proyectado por el conjunto de fiestas hebreas.79 Las primeras fiestas del año religioso, tuvieron una correspondencia tipológica inaugural muy definida, en relación con los eventos finales de la vida de Jesús, y la experiencia pentecostal de la Iglesia primitiva. Las otras fiestas, en cambio, fueron proyectadas hacia los eventos finales de su ministerio celestial, de la predicación del evangelio, y de la redención final frente al trono de Dios.

Aunque un estudio detenido de las proyecciones tipológicas que cada fiesta hebrea proyectaba hacia la dispensación del nuevo pacto, es muy atrayente y sus resultados fascinantes, no es posible detenernos aquí, sino para señalar sus principales dimensiones. La relación del cordero pascual con el sacrificio de Jesús es innegable (cf. Jn 19:31,36,42). "Nuestra *Pascua,* que es Cristo, ya fue

78 Por la conexión del *tamid* con el período que culmina en un Día de la Expiación celestial antitípico, según Dn 8, véase A.M.RODRIGUEZ, "Significance of the Cultic Lenguage in Dn 8:9-14," en F.B.HOLBROOK, ed., *Symposium on Daniel,* 527-549.

79 Por un cuadro general de las fiestas judías en el Antiguo Testamento, véase cap 1, 28-29.

sacrificada por nosotros" (1 Cor 5:7). El quitó para siempre la *levadura* del pecado (1 Cor 5:7-8). Resucitó además con un cuerpo glorificado (Filip 3:21), como *primicias* y garantía de la resurrección que debe tomar lugar en la cosecha final (1 Cor 15:20-23; cf. Mt 13:39).

En el Pentecostés, una nueva era comenzó, la del Espíritu (Hech 2). En ella se realiza una cosecha espiritual en la cual la levadura del pecado es tolerada (cf. Lv 23:17). Por esta razón, el cristiano cuenta desde entonces con "las *primicias* del Espíritu," mientras suspira en su interior, esperando "la adopción, la redención" de su cuerpo (Rm 8:23), que tendrá lugar cuando Cristo vuelva.

Una pregunta casi obvia se levanta entonces. Si las primeras fiestas hebreas tuvieron un cumplimiento real en el comienzo de la dispensación cristiana, ¿no debía encontrarse un cumplimiento semejante de las últimas fiestas judías del año litúrgico, en ¡a conclusión de esta dispensación?80 Y si esto es así, ¿no debía especialmente el Apocalipsis, con su énfasis en ios sucesos del fin, proyectarlas claramente en sus cuadros proféticos?

La solución al problema del pecado ya se dió con la muerte y resurrección de Jesús, y con la inauguración de su ministerio intercesor en el santuario celestial. Sin embargo, el pecado todavía continua. Aunque tuvo ya su estocada de gracia al iniciarse la dispensación cristiana, debe recibir su toqrue final que lo borre o erradique para siempre del universo. Por esta razón, el juicio antitípico que vindica a Dios y a su pueblo delante del Universo, debe cumplirse para que esta obra se complete. El juicio final trae consigo, en efecto, la salvación de "los que lo esperan" (Heb 9:28).

Así como el Día de la Expiación era anunciado por la Fiesta de las Trompetas diez días antes, recordando al pueblo que entraban en la fase final del calendario religioso, e invitándolo a prepararse para el juicio y la cosecha final que tendría lugar pocos días más tarde, así también Juan escuchó en visión el anuncio o proclamación mundial del tiempo del juicio, en la época en que esta obra tendría lugar (Ap 14:6-7). Así como la Fiesta de la Cosecha o de los Tabernáculos, festejada cinco días después del Día de la Expiación, completaba la cosecha llevada a cabo durante todo el año, así también Juan vio, inmediatamente después de este pregón y advertencia finales dei juicio de Dios, la cosecha de los hijos de Dios en el granero celestial (Ap 14:14-16; cf. Mt 13:30), y la vendimia de los malvados en el lagar de la ira de Dios (Ap 14:17-20)81 Vio también los redimidos, festejando esta fiesta final delante dei trono de Dios en su templo celestial, con palmas en sus manos (Ap 7:9; cf. Lv 23:40).

80 E.G.WHITE, *El Conflicto de los Siglos* (PPPA, Mountain View, California, 1954), 450-451.

81 El lagar era el lugar en donde se poma la uva vendimiada para transformarla en vino. Esto se hacía, como todavía hoy en algunos lugares de la tierra, poniendo a ciertos hombres sobre las uvas para que las pisoteen, y hagan escurrir de esta forma el vino (Neh 13:15; Job 24:11; Is 16:10; Jr 48:33, etc). Esta fue una figura utilizada ya en el mundo antiguo para hablar del juicio de Dios. El vino representa a la sangre que correrá de los malos, cuando Dios triunfe sobre ellos con su poder (Lm 1:15; Jl 3:13; Ap 14:19-20; 19:15).

La trompeta del Jubileo, proclamando libertad.

Así como en la época antigua, Dios determinó que el sonar de las trompetas que anunciaban el comienzo del Año del Jubileo, ocurriese en el Día de la Expiación (Lv 25:9-10), así también la liberación del pueblo de Dios que sale vindicado del juicio celestial antitípico, será traída por la trompeta final que ios ángeles del Señor harán repercutir por todo el firmamento (Mt 24:31; 1 Cor 15:52; 1 Ts 4:16; cf. Is 27:13). Esta será la liberación final de todo poder enemigo, inclusive del último enemigo que subsistirá, la muerte (cf. 1 Cor 15:54-55; Ap 20:14).

El tema del Jubileo, con la liberación de la esclavitud, es traída a colación en Is 61:1-3, para describir la liberación de los cautivos, de los prisioneros y de los afligidos en "el día de la venganza."82 La relación escatológica entre Kippur y el Jubileo, es de esta forma bien definida. Jesús utilisó esta profecía para hablar de su mesianismo (Le 4:18-21), pero quitó la parte que liga este oráculo con "el día de la venganza de nuestro Dios" (Is 61:2), haciendo así, una aplicación espiritual limitada de este pasaje a sus días.83 Esta fue una de las razones por las cuales se produjo una reacción negativa.84 En la aplicación que Jesús hizo de este pasaje, se dejaba ver implícitamente que Jesús esperaba su cumplimiento más pleno y literal en el futuro,85 y más específicamente, como lo enseñó más tarde, en ocasión de su segunda venida.

Algunas comparaciones entre la ley del Jubileo y el mensaje evangélico, son muy significativas. En la creación, el hombre recibió la tierra para gobernarla, y para poseerla para siempre (Gn 1:28-30). Por el pecado, este derecho a su posesión se perdió (Gn 3:17-19), y los hombres pasaron a ser "forasteros y extranjeros" para con Dios (Lv 25:23). Aunque a través de Cristo, Dios los adopta de nuevo como hijos suyos, y los considera "coherederos"-con-é)-(Rm 8:15-19), la triste realidad sigue siendo todavía que aún los hombres de fe deben confesar que son "extranjeros y peregrinos sobre la tierra" (Heb 11:13). Ellos esperan uña patria mejor (Heb 11:14-16), una herencia perpetua (Mt 5:5), la tierra renovada (Ap 21:1; 2 P 3:13; cf. Is 65:17-25; 66:22-23), que aún no poseen.

82 |s 58 trae un mensaje profético basado en las ideas de la Fiesta de las Trompetas, el Día de la Expiación, el Jubileo, la reconstrucción de Jerusalén, y la restauración del sábado. Véase cap 6, 284-285.

83 Véase la espiritualización de ciertas verdades y promesas entre la primera y segunda venida de Cristo, y su cumplimiento literal final, en cap 7, 367-373. El año sabático podía ser interpretado de una manera doble en Isaías; como una referencia al séptimo año de reposo, en donde los esclavos obtenían una liberación parcial, o como una referencia directa al año cincuenta, del jubileo, en donde la liberación era total, ¡limitada.

84 CH.PERROT, *La Lecture de la Bible. Les anciennes lectures palestlniennes du Shabbat et des féfes*(Hildesheim, 1973), 196-197. Este autor señala "la importancia del texto de Is 61 en Qumran, y muy probablemente en el contexto de Kippur. Este fragmento presenta un *pesher* construido a partir de tres referencias bíblicas: la primera es tomada de la Torah, Lv 25:13 -seguida inmediatamente de Dt 15:2 y, al final del fragmento, de Lv 25:9." La segunda es tomada de los Profetas, Is 52:6; y la tercera, de los Escritos, Sl 82:1-2 y 7:9... El nudo de la interpretación de estas tres referencias, es Is 61:1," *ibid,* 198. Véase del mismo autor p. 192,270. Esta relación con el Día de la Expiación, no parece sin embargo ser tenida en cuenta en la lectura parcial de Jesús, según Le 4:18-19, *ibid,* 199.

85 La aplicación de Jesús a sus días, parece tener en cuenta el año de la remisión, en donde los acreedores perdonaban a los deudores libremente (Dt 15:1-11). Véase n.83.

Debido a lo desquiciado de la economía del mundo, ¿cuántos desalojados hijos de Dios sufren en la actualidad? El pecado ha confiscado sus bienes; ha hecho que los hijos de Dios anduviesen "de acá para allá, cubiertos de pieles de ovejas y de cabras, pobres, angustiados, maltratados; de los cuales el mundo no era digno; errando por los desiertos, por los montes, por las cuevas y por las cavernas de la tierra" (Lv 25:13; cf. Is 60:21).

Los lazos familiares, rotos por la esclavitud o por la muerte (cf. Heb 2:14-15), ahora serán plenamente restablecidos y para siempre. Esto sucederá cuando ei último y glorioso toque de trompeta repercuta por todo el firmamento (Lv 25:10; 1 Ts 4:15-17), y los santos entren en la gloria del Padre celestial, "de quien toma nombre toda familia en los cielos y en la tierra" (Ef 3:14-15). La unión espiritual de la familia de Dios, se dará entonces de una manera gloriosa y tangible en la patria celestial.

Mientras los redimidos van a la patria de Dios, la tierra queda durante el milenio transformada en abismo (Ap 20:1). Esto quiere decir que su abandono es total, pues regresa a un estado de desolación semejante al que tuvo antes que la mano creadora de Dios interviniese (Gn 1:2). Esta desolación es también análoga a la destrucción y abandono de Jerusalén durante los 70 años de cautiverio babilónico (2 Cron 36:21; cf. Lv 26:31-35,43). Luego, con el descenso de la nueva Jerusalén del cielo, la tierra y los cielos que la circundan, serán renovados para siempre (Ap 21:1 -2).

Todos estos cuadros proféticos figuraban ya en símbolo viviente, en las leyes antiguas del Jubileo (Lv 25:11; v.4-5). Cabe sin embargo aquí hacer una salvedad. Cuando ¡as leyes de Dios se cumplían, la tierra daba en esa condición para comer. Cuando no se cumplían, el descanso de la tierra se daba bajo maldición.

La expulsión de Azazel.

Otro cuadro que también es retomado en los evangelios, y especialmente en el Apocalipsis, es el de la expulsión del macho cabrío al desierto en el Día de la Expiación. La imagen del desierto en donde Azazel tenía su lugar, es retomada por los evangelios, y aplicada al lugar de los demonios y de Satanás[86] (Mt 4:1; 12:43; Le 8:29). En ocasiones, los demonios pedían a Jesús que no los mandase aún "al abismo" (Le 8:31). Pero esta sería finalmente su suerte, y ellos la presentían (cf. Lv 16:10,20-22), cuando toda la tierra fuese transformada en un desierto horroroso o abismo (Ap 20:1-3).[87] Juan fue llevado por el Espíritu al desierto (Ap 17:3), para ver la mujer que representa a Babilonia, sentada sobre una bestia escarlata, que en Ap 12:3,9, representa ai diablo. En su estado desenmascarado, Babilonia se sienta sobre muchos pueblos y naciones a ¡as cuales engaña (Ap 17:15). Juan es llevado al desierto para verla en conexión con el poder que la trae en su calidad descubierta.

86 Véase cap 4, p. 229-234, especialmente sobre la significación de los lugares desolados.
87 Volverá a un estado caótico, desordenado y vacío, como el que tuvo antes que la mano de Dios interviniese en la creación (Gn 1:2).

Algunos pasajes describen imágenes semejantes a la expulsión de Azazel en el Día de la Expiación, como por ejemplo, la expulsión significativa de un infiel a Satanás, con el propósito de evitar que la comunidad de creyentes se contamine con su presencia en medio de ella (1 Cor 5:5; 1 Tm 1:20)88 El libro del Apocalipsis utiliza de una manera más definida aún esta idea, cuando anuncia la expulsión de en medio de la comunidad celestial, de aquel que "engaña al mundo entero" (Ap 12:9).89 Esto no quiere decir que estos pasajes son un cumplimiento tipológico directo del rito de Azazel. No obstante, pueden servir ya de referencia para ilustrar o anticipar, como el macho cabrío vivo de Lv 16, la expulsión definitiva del tentador del campamento de los elegidos.

Otra imagen igualmente semejante del rito del macho cabrío vivo, aparece en Jn 12:31. Jesús habla del juicio de este mundo, y de la expulsión del príncipe de este mundo. Por su sacrificio (cf. v.32-33), el mundo y su príncipe son ya virtualmente juzgados (16:11); son condenados por la actividad criminal que emprenden contra el reino de Dios en la persona de Su Hijo.90

El príncipe de este mundo, de hecho, no puede encontrar nada en Jesús (Jn 14:30). Son dos seres antagonistas. Mientras que Jesús va a morir (Jn 12:33), "el príncipe de este mundo será echado fuera" (v.31). Sus acusaciones (cf. Zc 3:1; Jb 1:6-12; 2:1-7) no tienen más fuerza en la esfera celestial, pues Cristo lo ha vencido (Ap 12:10). La descendencia espiritual de Cristo sobre la tierra (Ap 12:11-17), cuenta desde entonces con el poder de expulsarlo de una manera semejante a la que Jesús lo hizo cuando estuvo entre los suyos91 (Mt 4:10; 16:23; 17:18-19; Le 4:35, etc).

Pero esta no es aún la expulsión definitiva del Diablo de la comunidad cristiana, ni la escena típica que podría relacionarse específicamente con el símbolo del macho cabrío. Esto no es sino el comienzo. Todas estas analogías hechas con el macho cabrío vivo, son analogías posibles, aunque la expulsión definitiva del demonio de la comunidad santa se encuentra únicamente referida al milenio (Ap 20:1-3). El milenio liga, a decir verdad, no solamente las imágenes del reposo de la tierra durante el Jubileo, sino también la precipitación del diablo

88 Esta expulsión no tiene nada que ver con un ofrecimiento de los apóstatas a los demonios. Se expresa simplemente que, al perder los privilegios protectores del Pacto divino con su pueblo, los infieles y traidores de la fe se exponen al riesgo de caer a la merced del príncipe de este mundo. Los que ceden finalmente a las influencias del maligno y se desvinculan del reino protector de Cristo, pasan a encarnar los atributos del gran apóstata, Satanás (cf.Jn 8:44).

89 P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 192, al comentar este pasaje, dice que después de la crucificción de Jesús, "Satanás no es más el mismo," pues se encuentra arrinconado en la tierra, sin poder gravitar como antes en la esfera celestial. "La salvación no puede ser puesta en tela de juicio por el enemigo que ahora muerde el polvo."

90 C.K.BARRET, *The Gospel according to St.John. An ¡ntroduction with commentary and notes on the greek text* (London and Beccles, 1956), 335. Este autor cree que aunque el "juicio final" tiene lugar más tarde, la actitud o reacción de los hombres ante la cruz, es ya en sí un juicio. "Los que no son atraídos" a la cruz, son repelidos por ella (cf. 1 Cor 1:18-31). C.H.DODD, *L'interprétation du Quatríéme Evangile* (trad. de l'anglais, M.Montabrut, París, 1975), 522: "...así como su muerte era necesaria para sellar y unlversalizar su obra de salvación, así también ella era necesaria para sellar y unlversalizar el juicio que los hombres pronuncian sobre sí mismos por su actitud hacia él.

91 C.K.BARRET, 356: "el Diablo es puesto fuera de acción, fuera de su autoridad." "El hombre es liberado de su poder." B.A.MASTIN, *A Commentary on the Gospel according to St.John* (London, 1968), 296" "...el poder del mal es quebrado."

al abismo,[92] con el propósito de que no engañe más a las naciones que ya están destruidas (cf. Ap 19:19-21), ni a los santos que reinan con Cristo (Ap 20:4). Su expulsión parece ser así gradual: del cielo a la tierra (Ap 12:9; cf. Jn 12:31), y finalmente al abismo (Ap 20:1-3).

Algunos autores han observado que la Epístola a los Hebreos no habla del macho cabrío vivo.[93] Tampoco se menciona a Azazel en todo el Nuevo Testamento. Por consiguiente, se deduce que éste es un buen ejemplo a imitar, cuando se busca un cumplimiento tipológico de este rito final del Día de la Expiación. Pero la razón por la cual el término Azazel no es usado en el Nuevo Testamento, no es difícil de elucidar. Si se tiene en cuenta la interpretación que el texto griego hizo de este término, y de las discusiones relativas al mismo en los círculos judíos de la época de Cristo, así como el cambio realizado en el ritual *parla tradición raóinica que figura en ia Mtsftna, es evidente* que su uso *hubiera* arrojado cierta confusión en el pensamiento de los cristianos.[94] por esta razón era más fácil hablar del Diablo y de Satanás, nombres bien conocidos por todo e mundo (cf. Heb 2:14; Rm 16:20, etc), que de utilizar el nombre Azazel, tan confuso y controvertido en la época.[95]

La puerta abierta y la puerta cerrada en el templo celestial.

En el Día de la Expiación, se abría la cortina o puerta que conducía del lugar santo al lugar santísimo. Nadie debía encontrarse entonces en el compartimento de reunión que correspondía al lugar santo (Lv 16:17), pues con la abertura de esta cortina interior, los dos compartimentos interiores de reunión quedaban estrechamente vinculados. La puerta o velo que comunicaba con el patio se cerraba para que no se viese del exterior el lugar santísimo, y la gloria de Dios llenaba los dos compartimentos.

Es interesante observar que prácticamente todo el libro de! Apocalipsis está

92 Es interesante observar que en la literatura judía intertestamentaria, la expulsión de Azazel es descripta con expresiones semejantes a la expulsión del Diablo en Ap 20. "Encadena a Azazel, pies y manos, y arrójalo en las tinieblas; y abre el desierto que está en Dudael, y arrójalo allí" (Enoc 10:4-6). "Y yo pregunté..., 'Para quién están siendo preparadas estas cadenas?' Y el me dijo" "Están siendo preparadas para las huestes de 'Azazel, para que puedan tomarlas y arrojarlas al abismo de completa condenación" (Enoc 54:4-6).

93 L.SABOURIN, "The Scapegoat as 'Type' of Christ in the History of a Doctrine," en S.LYONNET-L.SABOURIN, *Sin, Redemption, andSacrifice* (Analecta Bíblica 48, Roma, 1970), 289; L.SABOURIN, "Le bouc émissaire, figure du Christ?, en *SE* 11 (1959), 69,79. Este autor concluye su análisis histórico diciendo que Tos autores que tomaron la imagen del macho cabrío como prefigurando la obra de Cristo, usaron los pasajes de 2 Cor 5:21 y Gal 3:13 fuera del contexto bíblico. Estos dos pasajes, en efecto, cuadran con la representación del primer animal que era inmolado, y no con el macho cabrío que era expulsado vivo al desierto.

94 Véase cap 4, p. 219. Algunos intérpretes evangélicos que tradicionalmente adoptaban la tipología de Azazel como símbolo de Cristo, están admitiendo no sólo las dificultades etimológicas de tal enroque, sino también que "el NT no hace nada del macho cabrío que se conducía al desierto," G.J.WENHAM, *The Book of Leviticus* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1981), 238. La primera aplicación tipológica a Cristo nos llega, en efecto, del S.III (200 DC), *ibid,* 238.

95 L.SABOURIN, "Le bouc emissaire...,", 47,n.6, da la lista completa de referencias del nombre Azazel que aparecen en el libro de Enoc, y agrega: "Presentado en otros lados como jefe de los demonios, Azazel no ocupa en 6:5 (Asael?) y 69:2, sino el décimo rango..." De esta manera concluye que la figura de Azazel pasó a ser "más literaria que popular. Para los teólogos judíos..., Azazel no era un verdadero demonio, sino un *ángu* caído no demasiado antipático a ios hombres..." Es evidente que el NT no podía emplear este í.-rmino sin correr el riesgo de confundir a sus auditores.

proyectado o enmarcado en ei período de una "puerta abierta en ei cielo" (Ap 4:1; cf.3:7-8; 11:19; 15:5; 19:11). Todas sus series proféticas se proyectan hacia ese período de puerta abierta que comunica con el juicio celestial.96 Las amonestaciones y eventos anunciados tienen como fondo último el juicio final.

Esto tiene ei propósito de confrontar con el tribunal celestial, no sólo la última época, sino también todas las épocas que la anteceden.97 Los creyentes de todas las edades, leyendo el libro del Apocalipsis, son acercados a las cosas relativas ai fin y al juicio divino98 (cf.Heb 12:22-29). Juan es testigo de esta encuesta cósmica.99 De esta manera, Cristo se propone mantener siempre viviente y presente en la conciencia de cada generación, la realidad del ajuste final de cuentas que pesará sobre ella.100

Pero, ¿cuál puerta se abre en el cielo? Algunos autores han pensado que esta puerta es la puerta que comunica el cielo con la tierra,101 o más específicamente, la entrada al santuario celestial.102 sin embargo, la visión de Ap 4 y 5 parece ser más definida aún.103 Es la visión del trono de Dios en el lugar santísimo (Ap 4:2-3), que sigue a la visión de Jesús en el lugar santo (Ap 1:12-13). En efecto, la misma voz de Jesús que había escuchado en la primera visión, lo invita a subir para ver "las cosas que sucederán *después"* de las qüe

9S E.S.FIORENZA, 55: "El libro entero...alcanza el climax en la descripción del juicio y la salvación escatológica. El lector es de esta forma constantemente confrontado con el fin;" W.L.TUCKER, *Studies in Revelation. An Expositional Commentary* (Kregel Publication, Grand Rapids, Michigan, 1980), 91: "El libro del Apocalipsis es un libro de juicio," "es el 'cuarto del trono' de la Biblia," "abre con un 'trono' y cierra con un 'trono'" (Ap 1:4; 22:3). "Este trono indica la hora de! juicio," *ibid,* 92; G.R.BEASLEY-MURRAY, 108: "Estos capítulos (4-5) constituyen el eje de la estructura que sostiene el libro continuamente, y por el resto de las visiones se ajusta dentro de esta misma estructura...;" R.J.LOENERTZ, "Plan et división de l'Apocalypse," *Angelicum* 18 (1941) 342; J.VALENTINE, *Theological aspects of the temple motif in the Oíd Testament and Revelation* (Doctoral dissertation, Boston University, 1985), 332.

97 Basado en la experiencia de 1 R 22:19 y de Jeremías 23:18, G.B.CAiRD, *A Commentary on the Revelation of St. John the Divine* (Harper & Row, New York, 1966), 60, concluye que el profeta de! AT era considerado a menudo como un "privilegiado press-reporter" a quien.se admitía en las sesiones "del Concilio Privado celestial", para transmitir a Israel el plan de acción divino, y el papel quejugaba Israel en él.

98 R.H.MOUNCE, 44: "el mensaje central del libro es escatológico."

99 J.VALENTINE, 327.

100 En este aspecto, la interpretación preterista, historicista, futurista e idealista, pueden marchar juntas, pues todas ellas cuentan con intérpretes que reconocen el valor espiritual de! mensaje del juicio para la comunidad cristiana en general.

101 R.H.CHARLES, *A Crítica! and Exegeticai Commentary on the Revelation of St.John* (T.& T.Clark, Edinburgh, 1920), 107; G.B.CAIRD, 60, aunque algunas figuras, como las de los cuatro seres vivientes, las relaciona con el arca, *ibid,* 64. Esta sugerencia parece tener cierto apoyo en Ez 1:1, y en el apócrifo de 2 Baruc 22:1, pero se rechaza su conexión porque en esos pasajes no aparece la mención de una puerta. J.MASSYNGBERDE FORD, *Revelation* (Doubleday & Company, Garden City, New York, 1975), 70. Una relación más cercana podría ser ia abertura de "las puertas de los cielos" hecha por un ángel, según Testamento de Levi 5. I.T.BECKWITH, 495, considera que ia idea revela el pasaje a través de los distintos cielos, aunque sin poder verse desde la tierra, como en Ez 1:1; Hech 7:56; 10:11, y otros apócrifos.

102 En 1 Enoc 14:15, Enoc pasa por varias puertas que dan acceso a diferentes apartamentos de la casa de Dios, reflejando la contraparte celestial del templo terrenal.

103 Algunos autores han considerado que los caps. 4 y 5 deben ser contemplados como dos visiones separadas. Cf.L.W.HURTADO, "Revelation 4-5 in tne light of Jewish Apocalyptic Analogles," en *JSNT* 25 (1985), 105. Este autor niega esta división. Un análisis estructural reciente de estos dos capítulos, ha probado una correspondencia definida con la visión del juicio de Dn 7. Esto confirma la conclusión de que ambos capítulos "forman *una* visión y deben ser estudiados como una unidad, G.K.BEALE, *The Use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St.John* (University Press of America, Lanham, MD, 1984), 185.

ya se le habían revelado en el primer departamento (Ap 4:1).

Cabe señalar en este contexto, que el pasaje no menciona "puertas" en el plural, indicando la abertura de ambos compartimentos del templo celestial, sino simplemente "una puerta," y ésta conduce al trono de Dios en el lugar santísimo. 104 juan ve al mismo tiempo "siete iámparas" "delante del trono" (Ap 4:5), dando a entender con ello que, como en el Día de la Expiación, la puerta está abierta entre el lugar santo y el lugar santísimo. 105

"Como un mar de vidrio semejante ai cristal."

Algunos autores niegan que la descripción de ¡a "puerta abierta" conduzca en este pasaje al lugar santísimo, porque según la descripción hecha, hay elementos que no existían en el santuario israelita. Por ejemplo, los 24 tronos, el arco iris, la apariencia de un mar de vidrio ubicado "delante del trono," etc.106 Pero el hecho de que haya otros elementos que no aparecen en las descripciones del santuario terrenal, no tiene por qué negar la relación tipológica que se da aquí entre los dos santuarios, el terrenal y el celestial.107 Algunas descripciones, como ia del arco iris que rodea el trono, y su aspecto de esmeralda, aparecen ya en las visiones de Dios de los profetas (cf. Ez 1:26-28; 10:1, etc), y revelan lo que aparecía por encima del arca, en el trono invisible que la nube de gloria envolvía en el lugar santísimo.108

Se ha pensado también asociar la apariencia del mar de vidrio con el mar de bronce que construyó Salomón,109 y que colocó en el lado sur del atrio (1 R 7:39; 2 Cr 4:10). Este "mar" era un enorme lavatorio que podía contener mucha cantidad de agua,110 y que probablemente alimentaba las doce otras fuentes de bronce que colocó en el atrio.m Sin embargo, difícilmente el color del bronce podía asemejarse al azul del mar. Además, esta asociación rompería el fuerte contraste establecido entre las dos esferas: la terrenal -el patio en donde resaltaba el bronce- y la celestial -los lugares interiores en donde resaltaba el oro (cf.Ap 11:1-2).112

104 J.M.FORD, 70. C.M.MAXWELL, *God Cares. The Message of Revelation for you and your Family* (PPPA, Boise, Idaho, 1985), 164-157, considera que ¡a puerta de Ap 4-5 abre ai lugar santo del santuario celestial. Esta interpretación está basada en la idea de que la mesa de los panes, que estaba en el lugar santo del santuario israelita, representaba al trono de Dios. Por los problemas que trae esta interpretación a la tipología del santuario, véase *excursus 6.*

145 Véase *excursus* 6, 573-574. Sobre el valor de Ap 5 para este tiempo, E.de White dice lo siguiente, *T* IX, 267: "debe estudiarse atentamente el capítulo quinto del Apocalipsis. Es de gran importancia para ¡os que tomarán parte en la obra de Dios para estos últimos días."

106 MORRIS ASHCRAFT, 277.

107 No hay que olvidar que en la nueva dispensación, más de una institución que se daba separada en el antiguo pacto, como la del reinado y la del sacerdocio, se da ahora unida en el ministerio que el Hijo del Hombre cumple en el santuario celestial. Este parece ser el caso también de los 24 ancianos que componían el pequeño sanedrín. Véase más adelante.

108 Véase cap 1, 37-38; 7,403-406; *excursus* 6, 572-574.

109 J.M.FORD, 73.

110 Se calcula que podía contener entre 44.000 y 66.000 litros de agua. Cf. *SDABC,*II,757-758.

111 Cada fuente tenía la capacidad de contener unos 6.600 litros, *Ibid.*

112 R.H.MOUNCE, 136, contrasta la semiopacidad del vidrio antiguo, con la claridad del cristal. En Job 37:18 se compara el cielo atmosférico con un espejo fundido, lo que muestra una vez más que el uso de esta asociación de imágenes era común. Es Interesante traer a colación la decoración figurada en la historia del Qur'án (xxvii), del pavimento de vidrio frente al trono de Salomón, y la

Como la ¡dea del mar estaba envuelta en toda suerte de mitologías entre los antiguos, representando las fuerzas caóticas y demoníacas que imperan sobre la naturaleza, se asocia el mar que figura delante del trono, con el mar mencionado en Ap 13:1 y en otros pasajes similares."113 Dios establecería su autoridad sobre el caos, según este criterio, como en la creación (Gn 1) y en el Exodo (Ex 14-15). Estas dos victorias del pasado, estarían representadas en las visiones de Ap 4:6 y 15:2, con el propósito de destacar el poder creador de Dios y el Exodo de Babilonia de los 144.000.114

Muchos autores descartan esta interpretación, debido a que la asociación de la idea del mar con el caos resulta forzada aquí.115 El mar no se divide en la visión del trono como en Gn 1:6-7 y en Ex 14:16,21-22, ni es turbulento ni opaco, sino transparente y nítido como el cristal. Tampoco se dice que lo que vio Juan fue realmente un mar,116 ni su comparación con otros pasajes que hablan del mar físico parece natural. Esta falta de especificación contrasta fuertemente con la descripción *definida* que la antecede de las siete lámparas (Ap 4:5), y de los siete candeleras de la primera visión (Ap 1:12-13). En lugar de asociar esta descripción con la enorme fuente de agua que Salomón puso en el atrio del templo, muchos autores ven en ella una descripción semejante a la descripción que hicieron Moisés y Ezequiel de la visión de Dios.117

Ezequiel vió "una expansión a manera de cristal" (Ez 1:22), que estaba debajo de "un trono que parecía de piedra de zafiro" (v.26). Los 70 ancianos que contemplaron "al Dios de Israel," como los 24 ancianos de la visión de Juan, vieron "debajo de sus pies como un embaldozado (o superficie) de zafiro," de color azul, "semejante al cielo cuando está sereno" (Ex 24:10). A menudo el cielo y el mar se confunden casi en un mismo color, y Juan comparó la superficie cristalina y nítida del santuario celestial, con "un mar de vidrio semejante al cristal."

La idea de un bautismo,118 o de un éxodo del pueblo de Dios,119 resulta por consiguiente aquí gratuita. Lo mismo puede decirse en relación con la idea de la creación. El Génesis no da lugar a pensar que hay un mar permanente en otro cielo.120 "Las aguas que estaban sobre la expansión" (Gn 1:7), cayeron sobre la

Reina de Sheba alzando su falda para caminar a través del mismo. MOUNCE, así como MORRIS, 277, consideran que el pavimento descripto por Juan, es claro como una roca de cristal, típico de la superficie que figuraba antiguamente delante de los tronos reales.

113 CAIRD, 197.

114 *Ibid,* 67; P.PRIGENT,86.

115 BECKWITH, 499-500, considera que no hay conexión con el río de la vida de Ap 22:1 y el mar de cristal de Ap 4, y que en ambos casos no se debe buscar ningún simbolismo especial. A.JOHNSON.463 (Ap 4:6), y 546 (Ap 15:2). SWEET, 119, trata de integrar varias posiciones, con la idea de que no son excluyentes.

116 MOUNCE, 136, para quien el cristal puede denotar la noción de la trascendencia divina que refleja la luz del trono. A.JOHNSON.463, relaciona la cualidad de esta superficie de "vidrio" con la penetración divina en el juicio, según Heb 4:13; CHARLES, 117-118, para quien el sentido mítico original del simbolismo del mar fue olvidado.

T17 MORRIS, 277; A.JOHNSON, 463; BECKWITH, 499. Conviene recalcar que esta extensión o expansión del trono de Dios, en el caso de Moisés y Ezequiel, no se dieron en el santuario celestial, pues como ya se vio (cap.5), el trono de Dios es móvil, no necesariamente estático. Algo semejante se encuentra en *PE,* 17, en referencia a Ap 15:2. En Ap 4:6, sin embargo, se describe el tribunal celestial en el lugar santísimo.

118 FARRER, 90; cf. SWEET, 19.

119 BEASLEY-MURRAY, 116; McNAMARA, 201-4.

120 Testamento de Levi 2:7= una expansión de agua entre el primer y segundo cielo; cf. 2 Enoc

tierra en ocasión del Diluvio, y siempre se trató del cielo atmosférico, no de un segundo, ni de un tercer cielo (Gn 7:11; 8:2; S1148:4).121

Las siete lámparas y ios siete candeleros.

Algunos autores estiman que hay que diferenciar entre las "siete lámparas" *(lampádes*) de Ap 4:5, y los "siete candeleros" *(iujnías)* de Ap 1:12-13.122 Mientras que los siete candeleros del templo celestial habrían servido de modelo a Moisés para la construcción del candelabro terrenal con siete lámparas (Ex 37:17; 25:40), las siete lámparas mencionadas en Ap 4:5, según esta interpretación, serían una referencia a la visión de Ez 1:13, y no tendrían ninguna relación con el candelabro.123

No obstante, la descripción de Ezequiel difiere de la descripción de Ap 4:5.124 En la visión de Ezequiel, los carbones encendidos tienen alguna semejanza a lámparas o antorchas (LXX= *lampádion),* y se encuentran ligados estrechamente a los seres vivientes, en medio de ellos. En la visión de Juan, en cambio, las siete lámparas *(lampádes)* no figuran con los cuatro seres vivientes alrededor del trono, sino "delante del trono" (Ap 4:5), como el candelera de Lv 24:4, en donde se menciona su disposición y arreglo "continuo" "delante de Yahvé," en el lugar santo (cf. Ex 37:17-24; Heb 9:2).

En lugar de conectar las siete lámparas de Ap 4:5 con los "carbones encendidos" que parecían semejantes a "antorchas" o "lámparas," según la descripción de Ez 1:13, parece más natural, por consiguiente, conectarlas con las siete lámparas (*lujnoi*) que vio Zacarías sobre el "candelabro" *(lujnía),* y en donde la Omniciencia divina también es resaltada (Zc 4:2-4,1 Oúp; Ap 4:5).125 Es posible, por otro lado, que en la primera visión de Ezequiel, algunos elementos del templo se hayan fusionado en su visión del trono móvil de Dios, debido a que el contexto de la visión es también el del juicio. Pero en ese caso, no servirían para extraer una conclusión definida referente a las siete lámparas, y a su ubicación en el santuario celestial según la visión de Juan.

Se podría suponer que las siete lámparas que aparecen en Ap 4:5, son una alusión al candelera de la séptima y última iglesia, cuya relación con el ministerio de Jesús en el lugar santísimo es más directa.126 También podría sugerirse que se trata del modelo del único candelera que construyó Moisés para el

3:3= primer cielo.

121 En SI 104:3 se hace referencia a la Omnipresencia divina que ejerce un cuidado permanente sobre toda su creación, y no puede usarse su lenguaje figurado para referirse al trono celestial. En SI 148:4 se hace alusión a la creación (Gn 1:6-7), no a los cielos y a las aguas actuales.

122 P.PRIGENT, 85.

123 *ibid.*

124 M.FORD, 73, destaca que en Ezequiel, las antorchas van y vienen, BEASLEY-MURRAY, 115; SWETE, 70; J.BAUCKHAM, "The Role of the Spiritin the Apocalypse," en *EvQ* 52 (1980), 76.

125 BECKWITH, 499; SWEET, 118; JOHNSON, 420; MORRIS, 277; BAUCKHAM, 76.

126 Véase más adelante nuestro análisis sobre esta iglesia. Esta suposición tendría en cuenta el hecho de que Jesús tiene un ministerio individual en relación con cada candelera (Ap 2:5: "quitaré tu candelera de su lugar"). Se advierte, en efecto, que el período de vida de ese candelera puede ser acortado si no hay arrepentimiento. En este contexto, el séptimo candelera podría ser considerado figurativa y secuencialmente como el último que permanece de los siete candeleros, y en relación con el período de puerta abierta al lugar santísimo.

tabernáculo,127 o más probablemente aun, del único candelabro que poseía e! templo de Zorobabel.128 En las visiones proféticas, los profetas no ven todo lo que hay en el santuario, sino sólo io que Dios escoge para destacar los aspectos esenciales dei ministerio celestial. Juan ve, en efecto, únicamente io que Jesús le muestra por medio de su ángel (Ap 4:1; cf.1:1). Puede inferirse que lo mismo ocurrió con los modelos vistos por Moisés y David para la construcción del tabernáculo y de! templo terrenales. Ellos no vieron todo lo que hay en ei santuario celestial, sino sólo lo que Dios quiso que eüos vean.

No obstante, hay que tener en cuenta que, a diferencia de la Epístola a los Hebreos, que basó su argumento mayormente sobre el Tabernáculo de Moisés, el Apocalipsis parece conectar sus visiones con ei templo de Salomón. Se habla, por ejemplo, de puertas (Ap 3:8; 4:1), en lugar de velos (Heb 6:19; 9:3; 10:20), ¡o que proyecta un edificio de mayor solidez que la tienda (cf. 1 R 6:31-35). El templo celestial, como el templo de Salomón, parece contener en su interior el Tabernáculo del Testimonio (Ap 15:5). 129 Juan ve cuatro seres vivientes rodeando el trono de Dios, de nuevo en referencia a los dos querubines adicionales que labró Salomón para el lugar santísimo (1 R 6:23-28; 8:6-7; 2 Cr 3:10-12; Ap 4:6-8).130 Si se suman, además, todos los candelabros que vio Juan en sus visiones (Ap 1:12,20; 4:5; 11:4), se obtiene el mismo número de candelabros que mandó hacer Salomón para el lugar santo (1 R 7:49; cf. 1 Me 4:49ss; 2 Me 1:8; 10:3). La Epístola a los Hebreos, en cambio, se refiere a un solo candelera del Tabernáculo Terrenal (Hb 9:2). No hay que olvidar que el aumento de un candelera a 10 en el templo de Salomón, estaba también de acuerdo con el plano y diseño que Dios ie dió a su padre David, en relación con el modelo celestial (1 Cr 28:11-12,19).131

127 Esto podría llevar a suponer también que este candelera era el del tabernáculo que estaba dentro del templo. Lamentablemente, una conclusión semejante es muy hipotética, porque nada se sabe en forma segura del destino de este candelabro de Moisés, y qué lugar podría haber ocupado en el templo de Salomón, dado su tamaño distinto en relación con los otros diez candelabros hechos entonces.

128 Según 1 Me 1:21, los diez candelabros de Salomón fueron reemplazados por un solo candelabro en el templo de Zorobabel. La relación de la visión de las siete lamparas que vio Juan, con la visión de Zacarías sobre las siete lámparas del candelabro de entonces, es otro elemento que se une a la interreiación de estas dos visiones.

129 Véase en cap 7, 365,n.123. ¡a idea del depósito del tabernáculo dentro del lugar santísimo del templo de Salomón.

130 CA1RD, 64.

131 Jesús habló de 10 vírgenes, y de solo cinco de ellas entrando en las bodas con sus lámparas encendidas. Las otras no pudieron entrar, porque para ellas la puerta se cerró (Mt 25:10-12). A! escoger el número 10, ¿habrá tenido en mente los 10 candeleras del templo de Salomón? Las lámparas pueden haber sido llevadas sobre un candelera, o simplemente separadas. La parábola no menciona el número de lámparas que cada una llevaba. En relación con el simbolismo de los candeleras en el santuario celestial, la pregunta permanece abierta aquí. De todas maneras, puede destacarse que las lámparas están, según la parábola, en la mano de las vírgenes. La conexión entre la iglesia terrenal y el santuario celestial, es enfocada en la parábola especialmente desde la perspectiva terrenal, mientras que en Ap 1-3, esa misma relación se focaliza desde la perspectiva celestial.

Llama la atención que Juan no vio las diez mesas de los panes de la proposición (1 Cr 28:15-16; 2 Cr 4:7-8,19). Si ei número 10 es usado por Jesús para representar a su iglesia (10 vírgenes con lámparas en sus manos), ¿no daría esto lugar a pensar que ¡as diez mesas"representan también al lugar que ocuparán los redimidos en la casa de Dios? Así puede entenderse mejor la declaración de Jesús, que los vencedores se sentarán en su trono, es decir, en el lugar en donde Dios mora (Ap 3:21; cf.Lc 22:29-30; Mt 19:28; Jr 3:17; 17:12). Véase cap 7, 404-406. Si Juan no las menciona, es porque la escena del juicio precede a la posesión del reino de los santos. Véase más detalles en

Resulta sumamente valioso destacar aquí, la relación tan estrecha que Juan vio entre el santuario celestial y la iglesia en la tierra.132 Los siete candeleros en medio de los cuales el Hijo del Hombre ejerce su "continuo" ministerio, se reflejan o tienen su contraparte terrenal, en las siete iglesias a las que el ministro celestial dirige sus mensajes. 133 Pero al mismo tiempo, las iglesias están representadas en el santuario celestial, en los siete candeleros que el Hijo del Hombre busca mantener alumbrando continuamente. Estas descripciones no dan lugar a confundir los aspectos espaciales, ni a negar su realidad, sino que establecen su conexión espiritual.

Aunque los candeleros son tomados para representar las iglesias en el santuario celestial, no debe confundírselos totalmente con las iglesias. Las iglesias tienen su contraparte en el santuario celestial, sólo en un sentido figurado. Ellas moran "en los lugares celestiales" (Ef 2:6), únicamente por fe, en un sentido espiritual (cf. Ef 2:18; 3:10-12; Heb 7:25; 10:19-20,etc). Aunque sus miembros pueden ser derrotados en batalla, negando a Jesús en este mundo (Ap 3:5), y perdiendo ese lugar y atmósfera celestial de privilegio, a los que venzan finalmente se les promete que "nunca más" serán expulsados de allí (Ap 3:12).

Esto explica también por qué Jesús dice a Juan que escriba sus mensajes a los ángeles de las iglesias. Los siete ángeles se identifican con las iglesias. Juan ve que cada iglesia -así como cada hijo de Dios (Mt 18:10)-, tiene un ángel equivalente, y cuya misión es velar por ella (cf. Dn 10:13,20-21). Al mismo tiempo, Cristo mantiene un vínculo espiritual con sus iglesias, pues cuida permanentemente en el santuario celestial, que sus lámparas permanezcan encendidas mientras continúan su largo peregrinar por este mundo. El suministra el aceite para las lámparas, como el sacerdote lo hacía en el antiguo Israel (cf.Lv 24:1-4). En armonía con este principio, Jesús prometió enviar a su iglesia al Consolador (Jn 15:26).

El hecho de que su luz brille en el cielo, es muy significativo. Muestra que el testimonio que los miembros de las iglesias dan, trae gloria y honra a Dios en el cielo, y es objeto de estudio y consideración entre las inteligencias celestiales (cf.1 Cor 4:9; 1 P 1:12; Le 15:7,10, etc). Claro está, la luz que ellos hacen brillar (Mt 5:14-16), sólo puede reflejar la luz original que proviene del Hijo de Dios (Jn 8:12).

Tampoco deben confundirse los aspectos temporales, y enmarcarse rígida y exclusivamente los mensajes de Cristo a las iglesias al tiempo de Juan. Así

excursus 6, 569-572. J'uan ve los candelabros, en cambio, como un símbolo que establece la presencia espiritual de las iglesias de Cristo en el santuario celestial. Véase, sin embargo, *PE,* 19, con la descripción de la mesa en la cual se sentarán los escogidos para participar del banquete de bodas, en la ciudad, no en el templo.

132 VALENTINE, 208.

133 W.H.BROWNLEE, "The priestly character of the Church in the Apocalypse," en *New Test.Stud.* 5 (1959), 224-225. Este autor considera que, aunque los mensajes son dirigidos en la segunda persona del singular, al ángel de cada iglesia, las recomendaciones y reproches contenidos en ellos conciernen a la iglesia misma. A la luz de Mal 2:7 y Dn 12:3, y del concepto del sacerdocio que existía entre los esenios, como el de un mensajero que enseña la ley de Dios, concluye que el obispo de las iglesias es la personalidad corporativa que encarna la iglesia entera en su papel sacerdotal. En otras palabras, el papel sacerdotal de las iglesias, visto únicamente en su calidad de mensajero, está representado por el sacerdocio de sus pastores.

como Jesús prometió estar con, o en medio de sus discípulos, hasta el fin del mundo (Mt 18:20; cf.Mt 28:19-20), así también Juan ve a Jesús en medio de los candeleras que representan a las iglesias, hasta el día del juicio final (Ap 1:13,20). Puede apreciarse de esta manera, la relación tan estrecha que Jesús mantiene, no sólo con siete iglesias dei Asia, sino también con su iglesia a través de los siglos, hasta el fin del mundo.134 La expresión típica que Jesús usaba en relación con las parábolas, en efecto, reaparece aquí. *"El que tiene oído, oiga* lo que el Espíritu dice a las iglesias (Ap 2:7,11,17,29; 3:6,13,22).135 Los cristianos del Asia, al leer sus mensajes y considerar sus propias características, podían saber que su caso sería típico de la iglesia cristiana en determinada época de desarrollo del cristianismo.

Las siete lámparas de Ap 4:5 representan a los "siete espíritus de Dios." Esta no es una referencia, como se ha creído, al Espíritu Santo,136 sino a los ángeles de Dios, considerados también "espíritus ministradores, enviados para servicio a favor de los que serán herederos de la salvación" (Heb 1:7,14).137 Esta identificación resalta de nuevo, inconfundiblemente, en el mensaje dado a la quinta iglesia.138 Los siete espíritus de Dios son puestos allí en relación con las siete estrellas que el Hijo dei Hombre posee en su diestra (Ap 3:1; cf. Ap 1:4). A su vez, las estrellas son, figurativamente, los siete ángeles de Dios (Ap 1:20). Pero así como los candelabros no se confunden en forma absoluta con las iglesias, pues aunque las representan, están en el santuario celestial, así también las estrellas representan a los ángeles, pero no se fusionan con ellos. Son. un símbolo escogido con el propósito de mostrar que "los ángeles de las iglesias" (Ap 2:1,8,12,etc), que se desplazan constantemente dei cielo a la tierra, están bajo las órdenes supremas del Príncipe Celestial (Ap 1:16,20).

En Ap 4:5, en efecto, estos siete espíritus o ángeles de Dios no figuran en la diestra de Cristo, como figuraban las estrellas en la primera visión. Sirven sin embargo de ojos, gracias a su ministerio en favor de las iglesias, a Aquel que comparece delante del trono para tomar el libro, y concluir su obra celestial en favor de su pueblo (Ap 5:6; cf.Mt 28:10). Esta íntima comunicación entre los siete ángeles y el Cordero se da, claro está, a través del Espíritu Santo. El Espíritu es el agente divino mediante el cual el Padre y el Hijo mantienen una íntima comunión con todas las criaturas del universo (Si 139:7-18; Ef 2:18).139 En esta

134 FIORENZA, 46, considera que el propósito central del Apocalipsis, es fortalecer y alentar las comunidades cristianas del Asia Menor con su mensaje escatológico del reino de Dios y la liberación de los poderes hostiles del mundo. Esta conclusión es muy limitada, y no guarda relación con la universalidad de sus mensajes (Ap 5:13; 7:9; 10:11; 14:6; 11:15-18, etc). Es obvio que la revelación del apóstol va más allá del círculo restringido del Asia, y alcanza al fin del mundo.

135 Véase cap 6, 313-315.

136 JOHNSON, 420-421. Su crítica a MOUNCE no tiene peso, debido a que el Espíritu de Dios es el agente divino mediante el cual la armonía y comunicación entre los ángeles, las iglesias, y Cristo, es posible. No hay para qué pensar que la consideración de los ángeles en este símbolo, rompería la simetría de la dirección Trinitaria en Ap 1:4-5.

137 MOUNCE, 136. En 2 Bar 21:6 se describe a "los seres santos...de llama y fuego, que están alrededor del trono." Cf. CHARLES, 1,117.

138 CHARLES, 12-13. CAIRD, 48, cree que en Ap 3:1, el servicio del símbolo es duplicado para representar tanto al séptuple espíritu como a los siete ángeles. "The one symboi does double service."

139 Véase Mt 18:10; Jn 15:26; 16:13-15; 14:16-17,26; 1 Jn 5:6-12, etc.

asociación de imágenes entre las siete lámparas y los siete ojos, puede verse una clara alusión a la visión de Zc 4:2,10,140 que trata acerca de la unción como Mesías típico o figurativo del descendiente de David, Zorobabel.141

Es significativo el hecho de que lo que Jesús dice a las siete iglesias, lo dice en los siete casos también el Espíritu (Ap 2:7,11,17,29; 3:6,13,20). Y estos mensajes son escritos a los siete ángeles que velan por las siete iglesias (Ap 2:1,8,12,18; 3:1,7,14). Aunque a los ojos humanos, esta interacción entre el cielo y la tierra no siempre aparezca en su correcta perspectiva, en la visión de Juan el velo se descorre, y se ve que los ángeles, las iglesias, el Hijo del Hombre y Dios mismo, mantienen una íntima comunión entre sí, y que se hace factible a través del Espíritu Santo.

Pero, ¿por qué estos siete espíritus o ángeles están representados ahora, en esta segunda visión, por siete lámparas (Ap 4:5), correspondientes obviamente a un candelera (cf.Zc 4:2), y no más por siete estrellas como en la primera visión? (Ap 1:13,20). Es evidente que, aunque el númeio siete resalta en ambos casos, y la relación entre Jesús y los ángeles o espíritus parece también clara, la escena presentada es otra. No se destacan ya más los siete otros candeleras en medio de los cuales Cristo ejercía su ministerio. El testimonio de cada iglesia, la luz de cada candelera, no se ha acallado ni se ha apagado. Los siete ángeles son ahora sus testigos en la corte celestial. De esta forma, la mirada del profeta es dirigida hacia otra escena, que tiene un lugar en el tiempo y en el espacio bien definido. El Hijo del Hombre deja el lugar santo del santuario celestial, para comparecer delante del que está sentado en el trono en el lugar santísimo (Ap 4:5; 5:6-7).

Es la visión del juicio. Hay desplazamientos, y la disposición del santuario celestial también cambia (cf.Dn 7:9-10,13-14). El "continuo" ministerio de Cristo en favor de las iglesias se acerca a su fin. Ha llegado el momento de vindicar a los vencedores de entre ellas, para que reciban la herencia eterna y la recompensa de su victoria (Ap 5).

El Día de! Señor.

Algunos autores piensan que Juan habría tenido esta visión en el Día del Señor, esto es, en el día mismo del juicio celestial (Ap 1:10).142 Cuando Juan ve el trono celestial dispuesto como un tribunal, y la "puerta abierta en el cielo," declara de nuevo como en la primera visión: "al instante yo estaba en el Espíritu" (Ap 4:2; cf.v.1). Esto daría a entender, según esta opinión, que todo el libro del Apocalipsis estaría comprendido en la visión del trono de Ap 4-5, y no solamente

140 Véase p.438.

141 Véase en cap 6, 299, el análisis de la visión de Zc 4, y compáresela con la coronación como rey de gloria del Cordero sobre su pueblo (Ap 5:9-10; 17:14), y como soberano que aplasta a las naciones opresoras del mundo (Ap 11:15-18; 19:11-16).

142 J.A.SEISS, *The Apocalypse. Lectures on the Book of Revelation*21 (Zondervan Publishing House, Grand Rapids, Michigan, 1980), 37; S.BACCHIOCCHI, *To Sunday from Sabbath* (The Pontifical Gregorian University Press, Rome, 1977), 123-131.

la última y más larga visión que se extiende desde el cap 4 al 22.143 En otras palabras, Juan habría tenido la intención de decir que estando en el Espíritu, se encontró transportado en el día del juicio.

El contexto, sin embargo, no permite esta clase de interpretación. 144 Los profetas en el pasado, fecharon sus visiones en un evento presente e histórico, 145 y esta práctica se mantuvo aún en las visiones cuyos eventos anunciados fueron cifrados (cf.Dn 7:1; 8:1; 9:1). Así como Juan ve el mismo personaje que vio Daniel, revestido con un ropaje típico y revelando ciertas características semejantes,146 así también usa el mismo principio que Daniel usó para indicar la ocasión en que tuvo la visión (cf.Dn 10:4= "el día veinticuatro del mes primero"). Algo semejante puede decirse con respecto a otras visiones similares de la gloria de Dios en el Antiguo Testamento (Ez 1:1-3; 8:1; 40:1; Zc 1:7ss). Todas ellas fechan el día en que los profetas recibieron la visión.

En armonía con esta costumbre, Juan "da el lugar y el tiempo en el cual recibió la visión": "Yo Juan..., estaba en la isia llamada Patmos... Yo estuve en el Espíritu en el Día del Señor" (Ap 1:9-10).147 El apóstol, sin lugar a dudas, se refiere al único día de reposo que es conocido en la Biblia como "día del Señor," esto es, el séptimo día sábado (Ex 20:10; Is 58:13; Mr 2:28).148 En contra-posición con el culto al emperador, a quien se adoraba como "Señor," y quien también tenía días de reposo, Juan exalta a Jesús como "el gobernante de los reyes de la tierra" (Ap 1:5), y tiene una visión del Cristo glorificado en el séptimo día de la semana, día que califica como día real del Señor.149

Por otro lado, aunque la visión de Ap 1:10-20 se proyecta hacia el día del juicio, no parece darse en la época misma del juicio.150 El Hijo del Hombre está "en medio de los siete candeleras" (Ap 1:12-13), esto es, en el lugar santo, y recién en la siguiente visión se dirige ai lugar santísimo (Ap 4:1: "sube acá, y te

143 |_a mayoría cíe los autores, aunque disiente en muchos detalles, está de acuerdo en dividir el Apocalipsis en dos, tres o cuatro grandes secciones. La diferencia del número se debe a subdivisiones hechas dentro de las grandes secciones. Por esta razónn, algunos autores sugieren como posibles más de una de estas proposiciones. Los resultados son los siguientes:

I. 1)Ap 1-3	II. 1)Ap 1-3	III. 1)Ap 1-3
2)Ap 4-22	2)Ap 4-11	2)Ap4-11
	3)Ap 12-22	3)Ap 12-19
		4)Ap 20-22

I. J.LAMBRECHT, "Estructuration of Revelation 4:1-22:5," en *L'Apocalypse johannique...,* 79, argumenta que esta estructuración tiene un consenso general entre los exégetas. Véase de la misma obra, p. 84-85, con referencias. Cf. SWETE, xxxix-xli; BEASLEY-MURRAY, 29; HURTADO, 110.

II. M.FORD, 50; FIORENZA, 52,175, con pequeñas variantes; A.FEUILLET, "Les 144.000 Israélites marqués d'un sceau," en *Nov T* 9 (1967), 195; J.COMBLIN, *Le Christ dans l'Apocalypse* (Tournai-Paris, 1965), 224.

III. M.FORD, 50.

144 MOUNCE, 76, n.33, destaca el hecho que de ser así, Juan habría tenido que escribir como en 1 Ts 5:2; 2 P 3:10, *eméra kuriou,* y no *e kuriaké eméra,* como en Ap 1:10.

145 W.F.SPECHT, "Sunday in the New Testament," en K.A.STRAND, ed., *The Sabbath in Scripture and History* (RHPA, Washington DC, 1982),

146 Véase *excursus* 1, 94-95; cap 6, 319-322.

147 SPECHT, 126. El uso "día del Señor" para referirse al primer día de la semana, es posterior. Esto es reconocido también por CHARLES, 23; SWEET, 67. Véase S.BACCHIOCCHI, 113.

148 E.DE WHITE, *Los Hechos de los Apóstoles* (PPPA, Mountain View, California, 1957), 464. J.M.FORD, 384, no adopta una posición definida, aunque admite que la referencia al sábado como séptimo día en Ap 1:10 es más probable, debido a que los cristianos guardaban aún ese día.

149 SPECHT, 127. En el v.8 lo reconoce directamente como Señor.

150 *Ibid,* 126,

mostraré las cosas que deben suceder *después* de estas"). Aunque no se puede determinar si la segunda visión la tuvo en otro día o en el mismo día, una cosa es clara, y es que la escena de la segunda visión sigue a ¡a anterior.151 Juan reconoce, en efecto, la misma voz como de trompeta que había provenido de entre los siete candeleros, llamándolo ahora desde el interior de! otro compartimento del templo (Ap 4:1). Mientras el Cristo glorificado está ejerciendo en la primera visión, su *tamid* o "continuo" ministerio interior, en el lugar santo (Lv 24:1-4), en la segunda visión inicia la conclusión de su ministerio en una obra semejante a la que cumplía el sumo sacerdote en el lugar santísimo, en el Día de la Expiación.152

A pesar de estas diferencias básicas entre estas dos visiones, debe reconocerse que el aspecto y el semblante de Jesús, según la primera de ellas, como el aspecto y el semblante de Aquel a quien vio Daniel junto al río Hidekel (Dn 10:4-6; 12:6-7), parecen evocar o anunciar el juicio final. Esto es sugerido, en primer lugar, por la voz que suena como trompeta de entre ios candeleros, anunciando la cercanía del juicio, como la fiesta de las trompetas anunciaba antiguamente la llegada de! Día de la Expiación (Ap 1:10; cf.Lv 23:24). Su ropaje y su cabello, además, se asemejan a! del Anciano de Días de Dn 7:9-10, y al del varón vestido de lino de Dn 10:5-6.

Esto permite suponer que, aunque ni el personaje celestial que vio Daniel junto al río, ni el Hijo del hombre que vio Juan en el lugar santo del santuario, se encuentran oficiando en el lugar santísimo, 153 ambas visiones conducen a su pueblo a los eventos del fin, y su ropaje, así como su representación, apuntan hacia ese acto final. 154 Cristo es en ambos casos, el mismo personaje contemplado por los dos profetas. Ambos lo ven ligado a su pueblo, acompañándolo a ¡o largo del camino, y señalándole su punto final, el juicio de Dios.

En la visión de Ap 4-5, en cambio, Jesús figura compareciendo en el juicio. Desde esa perspectiva, Juan recibe una revelación dramatizada de la versión que se tiene en la corte celestial de los grandes acontecimientos que se suceden hasta el tiempo del fin, y del restablecimiento de todas las cosas, en relación con

151 JOHNSON, 41.

152 Algunos autores como CHARLES, 107; SWEET, 113; MORRIS ASCHRAFT, 276; contrastan la primera visión (Ap 1:10-3:22), como enfocada sobre la tierra, y la segunda (Ap 4-5), como proyectada sobre el cielo. Esta distinción no es, sin embargo, totalmente adecuada, porque la distinción es más bien entre un departamento del santuario celestial, el lugar santo, de otro departamento que conduce al trono de Dios, el lugar santísimo. Además, en ambas visiones se ve la interacción celestial-terrenal. No hay que desconsiderar el hecho que los candeleros que representan a las Iglesias, están en el santuario celestial, y no en la tierra, mostrando con ello que el testimonio que se tiene de la Iglesia es el que revela el candelabro correspondiente en el cielo. En otras palabras, el énfasis de la primera visión está puesto sobre la esfera celestial, a pesar de que los mensajes tocan la vida de ¡a iglesia militante que está en la tierra.

153 Contrariamente, J.DOUKHAN, *Aux portes de /'esperance* (Ed. Vle et Santé, Dammarie les Lys, 1983), 89,113, cree que tanto en Dn 10 y 12 como en Ap 1, el Hijo del Hombre aparece oficiando como sumo sacerdote en el día antitípico de la Expiación. Debe reconocerse, sin embargo, que el Hijo del Hombre se encuentra junto al río Hidekel, y no en el santuario celestial (Dn 12:6-7; cf. 10:4-6).

154 Debe hacerse la salvedad que, en Ap 1, el ropaje usado por el Hijo del Hombre no puede ser considerado como una referencia exclusiva al Día de la Expiación, pues falta la descripción equivalente al *bad,* "lino simple," de Lv 16. Sus pies no son de metal, pero se asemejan "al bronce bruñido" (v.16), una alusión probable a su humanidad, en referencia al mobiliario exterior, el altar y la fuente. Sobre el altar exterior, la cruz, el Hijo de Dios fue sacrificado como ofrenda perpetua, ya destinada desde antes de la fundación del mundo por la humanidad.

la recompensa que aguarda a los santos que son aprobados en el juicio (Ap 6-22; cf.21:9-10). En otras palabras, la visión de Ap 1-3 es introductoria, y se dirije del presente del apóstol, al futuro escatológico del juicio y de la recompensa de los vencedores,155 mientras que la visión de Ap 4-20 procede del juicio mismo. Por imágenes sucesivas y representativas, se muestran a Juan los eventos de la historia cristiana (Ap 6:13) y universal (Ap 12-22)156 que tienen verdadera relevancia en la corte celestial. En esa revelación que recibe, intervienen en forma dramatizada distintos integrantes del tribunal celestial, ya sea explicando a Juan lo que ve (Ap 5:5; 7:13-17), invitándolo a acercarse para apreciar mejor el contenido de los sellos (Ap 6:1,3,5,7), o dándole indicaciones de escribir o sellar lo que escucha (Ap 10:4; 14:13; 22:10,18-19; cf.1:19).

Juan ve que el tribunal celestial se interesa especialmente en la última generación que vive en la época del juicio (Ap 14). Estas visiones buscan mantener viviente el premio y el castigo que lo sigue: la recompensa final de los justos y la destrucción total del diablo y de todos los que se rebelaron con él contra Dios (Ap 14-22).

El análisis de las siete iglesias y la puerta que Jesús abre.

Con este cuadro en mente, ei estudio de todas las series proféticas adquiere mayor significado. Los mensajes dirigidos a las siete iglesias contienen, no sólo un conjunto de mensajes y profecías relativas a un pequeño grupo de iglesias del Asia Menor, sino también su análisis o estado clínico, determinado por alguien que conoce sus obras157 (Ap 2:2,9,13,19; 3:1,8,15). Si Cristo conoce sus obras, se debe justamente a su intenso interés por ellas, y a su permanente ministerio en su favor. El cuida, como cuidará hasta el fin, que la llama de! candelabro de cada iglesia que Dios mismo encendió, como en la antigua dispensación en la inauguración del santuario, brille permanentemente en el templo celestial.

Pero el enfoque es mucho más abarcante. En estas características están comprendidas también las experiencias de la iglesia de Cristo durante todo el período de la dispensación cristiana (cf. Mt 28:20). Las iglesias del Asia son escogidas como un símbolo viviente y real del carácter de la iglesia de Cristo a través del tiempo.158 Jesús las exhorta a arrepentirse y/o a permanecer fieles

155 FIORENZA, 52: "A través de la palabra profética, que el Espíritu declara a las iglesias, la comunidad cristiana es orientada hacia la venida inminente del Señor y hacia el futuro escatológico."

156 VALENTINE, 254, reconoce la dimensión más universal de la segunda sección (Ap 12-22), en donde se representa a la iglesia por una mujer. Esta inclusión del pueblo de Dios de la antigua dispensación en el juicio, era necesaria para evitar una interpretación dispensacionalista de la gracia y ae la salvación. FIORENZA, 46, considera que en Apocalipsis, la historia está subordinada a la escatología, y que por consiguiente, el problema del sufrimiento de la comunidad no se resuelve tanto en referencia a los actos pasados de Dios, sino más bien en referencia al futuro, cuando Dios gobernará en la tierra, así como ahora gobierna en el cielo, *ibid,* 48.

157 A.FEUILLET, *The Apocalypse* (Alba House, Staten Island, N.Y., 1965), 48-49; MOUNCE, 84; VALENTINE, 330. Estos autores ven en los mensajes a las iglesias, mensajes de juicio. VALENTINE cree que los mensajes fueron dados con el propósito de "preparar a las siete Iglesias para el juicio escatológico cósmico de los capítulos 4-5," *ibid.*

158 Véase p.441 y 447,n.165. Para un estudio detenido de las siete iglesias bajo este enfoque profético-historicista, véase J.ZURCHER, *Le Christ de l'Apocalypse* (Ed.Vie et Santé, Dammarie les

(Ap 2:4-6,10,13-16,20-25; 3:2-4,9-11,15-20), y les promete, como resultado del juicio, la recompensa eterna de la victoria (Ap 2:7,11,17,26-28; 3:5,12,21). Puede decirse, de esta manera, que las iglesias del Asia fueron elegidas no sólo para ser amonestadas, sino también para ser proyectadas proféticamente en una sucesión cronológica que desemboca en el juicio celestial.

Ese juicio anunciado va más allá de las apariencias exteriores, porque es llevado a cabo por alguien "que escudriña la mente y el corazón," y que por consiguiente, está en condiciones de determinar la suerte de "cada uno según" sus "obras" (Ap 2:23). Confesará el nombre de los vencedores delante de su Padre y de sus ángeles, y no borrará sus nombres del libro de la vida (Ap 3:5). Es Jesús mismo quien determinará quién puede entrar en el templo celestial, y quién no (Ap 3:7-8,12).

En ocasión del mensaje a la sexta iglesia, se menciona una puerta que se abre, y otra que se cierra (Ap 3:7). Este abrir y cerrar de ia puerta no le compite al hombre (Ap 3:8), sino sólo al "Santo," quien es también "el Verdadero, el que tiene la llave de David." Los que forman parte de la sexta iglesia, deben considerar seriamente la abertura de esa puerta, pues eso indica que Jesús viene pronto, y la corona de victoria que se les ha preparado, puede serles arrebatada si no permanecen fieles (Ap 3:11).

La puerta que Jesús abre a la iglesia de Filadelfia, ha sido interpretada básicamente de dos maneras diferentes. La primera tiene que ver con una misión: la oportunidad para predicar el evangelio (1 Cor 16:9; 2 Cor 2:12; Cl 4:3),159 y ia segunda con una admisión dentro de un lugar o estado místico y espiritual (Ap 4:1). Se accede a la presencia de Dios, ya sea por la fe, como por Cristo mismo, ambos simbolizados por la puerta (Jn 10:7,9; Hech 14:27).160

Contra la primera interpretación, se ha observado que el contexto de la carta no es la obra misionera, sino la recomendación de mantener la constancia y paciencia del pasado (Ap 3:10-11).161 El propósito principal de sus mensajes es de ayudar a la iglesia a pasar a través de la prueba final y del juicio (v.10). Además, en contraste con la puerta del evangelio que cada ser humano puede cerrar (Ap 3:20; Mt 23:13; Le 11:52), esta puerta que Jesús abre nadie puede cerrar.

En relación con el segundo tipo de interpretación, se ha observado que la puerta que se abre no es Cristo en este pasaje, pues la puerta y Cristo son presentados, así como en Ap 4:1, como dos cosas diferentes.162 La puerta que se abre es la puerta que comunica con el reino mesiánico y escatológico hacia el

Lys, 1980); C.M.MAXWELL, 89-145. En ambas obras, el enfoque ofrecido no es rígido, sino fluido, pues lo que el Espíritu dice, lo dice "a las iglesias." En otras palabras, el mensaje de cada iglesia no sólo sirve para la iglesia del Asia a la cual se dirige, ni tampoco exclusivamente a la iglesia profética correspondiente en la historia, sino a todas las iglesias que pasen por una experiencia semejante, aunque los tópicos presentados no sean un rasgo sobresaliente de todas.

159 CHARLES, I, 87; CAIRD, 51; SWETE, 54.

160 Diferentes matices de esta interpretación, se encuentran en BECKWITH, 480; JOHNSON, 452; LADD, etc.

161 BECKWITH, 480; JOHNSON, 452.

162 CHARLES, I, 87; G.J.HEMER, *The Letters to the Seven Churches of Asia in their local setting* (J.S.O.T.Press, Sheffield, 1986), 162.

cual Cristo dirige la mirada de sus seguidores, y que culmina con su coronación.163

Este acceso, los creyentes lo obtienen por la fe, en una dimensión espiritual. Para éllos se abre una puerta que conduce a la vindicación final. La realidad de esta puerta en la esfera celestial, está marcada por el traspaso de Cristo de su ministerio en el lugar santo, a su ministerio en el lugar santísimo. Jesús dirige sus mensajes a las iglesias desde el lugar santo, y los concluye anunciando una época final cuando abrirá una puerta y entrará a oficiar en el lugar santísimo.164 Siendo que los mensajes dados a las iglesias provienen del santuario celestial, parece incorrecto confundir los aspectos espaciales, y espiritualizar la figura de la puerta a tal punto de perder de vista su verdadero contexto en el templo, y su relación con el juicio.

Los mensajes enviados a las iglesias tienen también un carácter sucesivo,165 y comprenden todo el período de peregrinación de la iglesia, hasta la segunda venida de Cristo. Esto lleva a concluir que la séptima iglesia está también incluida en el mensaje de la puerta que el Mesías abre con la *llave de David.* 166 De hecho, la visión del juicio sugerida por la puerta abierta, aparece de nuevo, con más detalles, inmediatamente después de darse su mensaje (Ap 4:1). El hecho de que se anuncia la abertura de esta puerta en el período correspondiente a la sexta iglesia, indica que el juicio celestial debe ser visto como culminación del mensaje dado a todas las iglesias.

La puerta cerrada de la parábola de las bodas y el mensaje a la séptima iglesia.

Pueden traerse a colación, dentro de este cuadro, las palabras que Jesús mismo dio a sus discípulos, pocas horas antes de su muerte, en relación con el tiempo de su venida (Mt 24:3). Entre los mensajes que les dio en esa ocasión, figura uno que tiene que ver con una puerta que se cierra, y el clamor de cinco profesos seguidores representativos porque esa puerta se abra. Según la

163 BOUSSET, "dentro de la gloria mesiánica," cf. CHARLES, 87; HEMER, 162, trata infructuosamente de combinar las dos posiciones preponderantes. En efecto, el contexto no es la obra misionera, sino el juicio. Se insta a esta iglesia a retener lo que tiene, para no perder la corona de la vida eterna, pues Jesús viene pronto (Ap 3:11). El trasfondo del templo celestial aparece también en el mismo mensaje a la iglesia de Filadelfia (Ap 3:12).

164 *PE*, 42,86. J.M.FORD, 415, considera, entre varias posibilidades, una entrada mística en la corte celestial, en relación con la visión de Ap 4:1, que conduce al lugar santísimo del santuario celestial, *ibid,* 70.

165 W.SHEA, "The covenantal form of the letters to the seven churches," en *AUSS* 21 (1983), 83, luego de estudiar la estructura de Ap 2 y 3, y de mostrar su relación con la forma de los pactos en el Pentateuco y entre los antiguos en general (cf. "the Hlttite suzerainty treaty"), llega a la conclusión de que los mensajes de Jesús a las iglesias son "mensajes de renovación del pacto," semejantes a la renovación hecha en lo pasado por Josué, Ezequías, Josías. En ese caso, se tendría una prueba adicional implícita de la secuencia cronológica de los mensajes dados a las iglesias, pues la renovación del pacto nunca se hacía "contemporáneamente en distintos sitios en Israel," sino en períodos históricos sucesivos.

166 Eliacim fue nombrado para dirigir la casa de David, y recibió para ello una llave (Is 22:20-22; véase 2 R 18:18). Cristo se presenta, de esta manera, como alguien que es más que un sumo sacerdote (cf. Ap 1:12-13), y que posee autoridad sobre el pueblo de Dios, como David cuando determinaba el juicio en favor o en contra del pueblo (Ef 1:22). El puede determinar quién puede entrar por la puerta ablp-'T y permanecer en el templo celestial, y quien no (cf. Ap 3:12).

parábola, esa puerta no se abrirá a aquellos que desprecian el valor de la preparación para entrar en las bodas (Mt 25:12).167 Estas bodas representan al juicio investigador, en el que Dios juzga a su iglesia, y la vindica ante el universo (Ap 19:7-9; cf.2 Cor 11:2). Como resultado de este juicio, Cristo puede "presentársela a sí mismo" como "una iglesia gloriosa," "sin mancha ni arruga ni cosa semejante," en perfecta santidad (Ef 5:27).

La entrada al lugar santísimo de su pueblo, se lleva a cabo durante la boda, sólo por fe en la obra sumo sacerdotal de Jesús. Por esta razón, aunque Cristo, el Esposo, viene a las bodas, a esta obra de juicio celestial delante de su Padre (Mt 25:10; cf.Dn 7:13-14), su iglesia debe esperar corporalmente afuera, en el patio, con suficientes reservas para poder mantener sus lámparas encendidas, hasta "que su Señor regrese de las bodas" (Le 12:35-36). En esas bodas Dios juzga a su pueblo, y todos aquellos que no mantienen sus lámparas encendidas, y que no poseen el vestido indicado para las bodas (cf. Ap 19:8), son echados fuera (Mt 22:11-14).168 Contrariamente, quienes son aprobados en el juicio, no serán expulsados de las bodas, sino que podrán permanecer para siempre en el templo celestial (cf. Ap 3:12).

Mediante estas parábolas, Jesús advirtió a su iglesia de la suerte que seguirá a todos aquellos que se incapaciten para acompañarlo por fe hacia su ministerio final, dentro del lugar santísimo del santuario celestial (Mt 25:11-12). Esa incapacitación, simbolizada por negarse a tomar aceite para sus lámparas, revela un desprecio *voluntario* por la obra final que Jesús hará en la casa de su Padre en favor de su pueblo.

El aceite es símbolo del Espíritu Santo (cf.Zc 4:2-6,11-14).169 La negligencia voluntaria en adquirirlo, puede conducir al pecado capital que se comete cuando se rechaza este don divino, el único que es capaz de conducir al pecador ai arrepentimiento y a la conversión (Mt 12:31-32; Mr 3:28-30; Le 12:10; Heb 6:4-6; 10:26; 1 Jn5:16).

La puerta que conduce al santuario celestial, puede también cerrarse hoy para muchos que desprecian *intenciona/mente* 170 el llamado a retener la experiencia espiritual con Cristo que ya han adquirido, y a entrar con él por la puerta abierta al lugar santísimo,171 tal como se lo extiende a la iglesia de Filadelfia (Ap 3:8,11). Ese mismo peligro existe también en aquellos que rechazan el

167 |_a parábola de las diez vírgenes habla de la entrada a las bodas del esposo, y de las cinco vírgenes que estaban preparadas (Mt 25:10). De esta manera, queda implícita ia abertura de una puerta por la cual las cinco vírgenes no habían entrado antes, mientras esperaban al Esposo. Esa es la puerta a las bodas, es decir, a la encuesta judicial, o más precisamente, al lugar santísimo del santuario celestial.

168 La parábola de Mt 22 completa el cuadro, y muestra que es posible recibir el llamado a las bodas, creer en él y entrar en las bodas, y a pesar de eso no ser salvo. Se necesita el "vestido de boda" para no ser considerado finalmente un intruso, y ser expulsado de allí (Mt 22:11-14). Por esta razón, la última iglesia debe preocuparse, más que ninguna otra, de obtener esas vestiduras celestiales, sin las cuales se descubrirá su desnudez (Ap 3:18).

169 J.G.BALDWIN, ...*Zechariah...* (Inter-Varsity Press, Leicester, 1978), 124-125.

170 E.G.WHITE, *The Great Controversy* (PPPA, Mountain View, California, 1911), 430-431.

171 Este desprecio intencional involucra el rechazo de toda una cadena de verdades relacionadas con el mensaje de la "puerta abierta," y que comprende no sólo todo el mensaje relativo a la doctrina del santuario, sino también la experiencia vivida por aquellos que viven en ese período profético de "puerta abierta" y de juicio analítico.

llamado dado especialmente a la iglesia de Laodicea, 172 de prepararse para el juicio (Ap 3:15-20; cf.Mt 25:10: "las que estaban preparadas entraron").

Para evitar que esa puerta se cierre ya definitivamente, como ocurrirá finalmente para el mundo cuando Cristo deje el santuario celestial, y venga a buscar a los suyos,173 ios creyentes deben "comprar" *(agorásai)* oro refinado en fuego,174 o aceite, según la parábola (Ap 3:18; Mt 25:9-10 [mismo verbo]; cf. Is 55:1), y ungir sus ojos con colirio.175 Deben también adquirir las ropas blancas aceptadas en el juicio, y guardarlas (Ap 3:18; 16:15). Como resultado de seguir por fe a Jesús en su ministerio en el lugar santísimo, y permanecer fieles, se les promete morar en el santuario para siempre. No habrá entonces más peligro ni temor de perder, como en lo pasado, ese acceso al trono de Dios (Ap 3:12,27= "al que venciere...").

La relación del juicio celestial que precede al regreso de Cristo, con la parábola de las bodas y la puerta abierta en el cielo, se ve de nuevo especialmente en el mensaje dado a la última iglesia, la de Laodicea. El nombre mismo de esta iglesia significa "juicio del pueblo."176 El llamado especial que Cristo le dirige, de abrir la puerta del corazón, es el mismo que dirigió a su iglesia cuando estuvo en la tierra, y que ubicó en relación directa con el período de espera vigilante que su pueblo debe tener, hasta que regrese de sus bodas (Le 12:36).177 En ambos mensajes, el regreso de las bodas traerá como resultado el sentarse a la mesa con Cristo (Le 12:37; Ap 3:20-21), para participar de la cena de las bodas del Cordero (Ap 19:9).

La comunión de Cristo con su iglesia es expresada como en lo pasado, en dos momentos, y en direcciones convergentes.178 El creyente debe entrar dentro de la puerta abierta, por fe en el ministerio que su sumo sacerdote celestial realiza allí, y Cristo viene mediante su Espíritu para morar y cenar con

172 HEMER, 193-195, dice que los laodicenses se caracterizaron por su "actitud de independencia arrogante", al punto de rechazar la ayuda de Roma para llevar a cabo un gran programa de reconstrucción. Este programa lo llevaron a cabo "con un espíritu de orgullo y de independencia, y de favor individual ostentoso," *ibid,* 195. Uno de sus rasgos más prominentes fue ei de la "ostentación de las donaciones" que derivaron para la reconstrucción. En conclusión, Laodicea se caracterizaba por el espíritu de "suficiencia propia, y no veía la necesidad de la ayuda de Cristo," *ibid,* 194.

173 Ap 16:15 hace referencia a la necesidad de velar que Jesús destacó en Mt 24:42. Jesús ¡lustró esta necesidad mediante la parábola del ladrón que viene a media noche, justo antes de exponer la parábola de las 10 vírgenes. Así como las vírgenes debían tomar consigo aceite, y retenerlo para la boda (Mt 25:4,8-9), los que velan deben no sólo adquirir sus ropas de boda, sino también guardarlas (Ap 16:15; cf.Mt 25:13), no sea que se los eche "a las tinieblas de afuera" (Mt 22:11-14).

174 Laodicea era un centro bancario y comercial. Cristo le ofrece un oro precioso y refinado que podía obtenerlo únicamente a través de un proceso terrible de prueba, y gracias al cual la escoria iba a ser removida de la iglesia (Sl 66:10 [LXX 65:10], Zc 13:9; Is 1:25), *ibid,* 196. hsto está en directa relación con el "tiempo del fin" anunciado por Daniel (Dn 12:9-10), en donde la purificación anunciada está conectada con un proceso semejante de refinamiento por fuego. Este es el medio que Dios tiene para corregirá su iglesia (Ap 3:19), y separar los malos de los buenos. J.G.BALDWIN, *Daniel. An Introduction and Commentary* (Inter-Varsity press, Leicester, 1978), 208-209.

175 El colirio simboliza, como el aceite, al Espíritu Santo, SWETE, 62-63, sin el cual no sólo no se puede entrar al reino de Dios, sino tampoco verlo por los ojos de la fe (Jn 3:3; cf.v.5-8). Era usado en la escuela médica de Laodicea y en otros lugares del mundo antiguo, para tratamientos de ojos y oídos. Laodicea era uno de los famosos centros médicos de Frigia, y poseía una fórmula de unción queauardaba secreta por razones de competencia comercial. HEMER, 196-199.

175 VALENTINE, 331.

177 El *llamado* al juicio inquisidor, representado aquí por las bodas, no está restringido a la última época, como ya se vio, sino que compite a todas las épocas (cf.Mt 22:2-10). Véase p.426.

178 Véase por detalles, cap 7, 367-373.

él. Pero, mientras esto ocurre durante el tiempo de espera, Jesús promete que al final él mismo se ceñirá, hará que el que lo sigue se siente a la mesa de su Padre, y él mismo le servirá (Le 12:37; cf. 13:28-29; 22:29-30; Mt 26:29; 8:11). De allí que Jesús, por un lado, viene para cenar con aquel que le abre, y por otro lado, aquel que entra por su puerta abierta en el cielo, dice el Señor, cenará también "él conmigo," y "le daré que se siente" como vencedor "en mi trono, así como yo he vencido, y me he sentado con mi Padre en su trono" (Ap 3:20-21). Esto no da lugar a pensar aquí tampoco, que las dimensiones de tiempo y espacio son quebradas, sino que mantienen una relación espiritual actual que las une, y proyectan su enlace material y definitivo en el futuro. 179

Se amonesta también a Laodicea a vestirse con "vestiduras biancas" (Ap 3:8). Este es el único vestido aceptable en las bodas (Mt 22:1-14; Ap 19:7-8). En la visión de Ap 7:9-17, Juan vió la multitud de los vencedores, todos ellos aprobados y sellados ya por el juicio (cf.Ap 7:3-8), luciendo sus ropas blancas, todas ellas lavadas "en la sangre del Cordero" (Ap 7:14). Puede verse de esta manera que, aunque todas las iglesias son proyectadas o conducidas al juicio analítico celestial, y a los vencedores de todas ellas se les promete la herencia eterna (cf.Ap 2:26; 3:5; 4:4; 5:5; y 2:10=coronas), las dos últimas figuran enmarcadas en relación más directa con la puerta abierta en el cielo, y su escena consiguiente de juicio celestial.

Esto resalta de nuevo en la presentación que Cristo hace de sí mismo a las iglesias, destacando delante de cada una de ellas, una o más características de la presentación que de sí mismo dio a Juan en el lugar santo (Ap 1).180 Con esta asociación, el Hijo del Hombre busca mantener viviente ante las iglesias, la imagen de la visión que dio a Juan. El recalcar distintos aspectos de esta primera visión a cada iglesia, servía también a propósitos mnemotécnicos,18l para grabar más fácilmente en la memoria tanto los mensajes de los capítulos 2 y 3, como la visión del capítulo 1.

Descripción cap 1	**Descripción caps 2-3**
I. Vi "en medio de los siete candeleros, a uno semejante al Hijo del Hombre...; tenía en su diestra siete estrellas" (1:13,16).	I. "El que tiene las siete estrellas en su diestra, el que anda en medio de los siete candeleros" (2:1).
II. "Yo soy el primero y el último, y el que vivo, y estuve muerto..." (1:17-18).	II. "El primero y el postrero, el que estuvo muerto y vivió" (2:8).
III. "De su boca salía una espada aguda de dos filos" (1:16).	III. "El cjue tiene la espada aguda de dos filos"

179 No hay que contundir las bodas con la cena de las bodas. Las bodas representan al juicio que califica a los invitados o a las vírgenes, a participar materialmente del banquete celestial (cf.Mt 8:11: Le 12:37; 22:30; Ap 19:9).

180 En el mensaje dado a la sexta iglesia, y especialmente a la séptima, los términos usados sólo pueden relacionarse temáticamente con la descripción del capítulo 1, pues cambian.

181 D.L.BARR, "The Apocalypse of John as Oral Enactment," en *Interp* 40 (1986), 244ss„ argumenta que los antiguos eran más pacientes, y estaban mejor entrenados para memorizar que ei hombre del S.XX con tantos medios de comunicación.

IV. "Sus ojos como llama de fuego, y sus pies semejantes al bronce bruñido" (1:14-15).	IV. "El Hijo de Dios, el que tiene ojos como llama de fuego, y pies semejantes al bronce bruñido" (2:18).
V. "De los siete espíritus que están delante de su trono;" "tenía en su diestra siete estrellas;" "las siete estrellas son los ángeles de las siete iglesias..." (1:4,16,20).183	V. "El que tiene los siete espíritus de Dios, y las siete estrellas" (3:1).
VI. "Y tengo las llaves de la muerte y del Hades" (1-18). 184	VI. "El Santo, el Verdadero, el que tiene la llave de David, el que abre y ninguno cierra, y cierra y ninguno abre" (3:7).
VII. "Yo soy la Omega..., el primero y el último" (1:11,17) (?)	VII. "He aquí el Amén, el testigo fiel y verdadero, el principio de la Creación de Dios" (3:14; cf.4: 11; 5:13; 14:7).

Es interesante destacar aquí que a las cinco primeras iglesias, Jesús se presenta con las mismas figuras y palabras de la primera visión, dada en relación con el lugar santo del santuario celestial. Que el juicio está todavía en el futuro en relación con la quinta iglesia, puede verse en la promesa que Jesús le da de no borrar su nombre del libro de la vida (Ap 3:5). La sexta, en cambio, se presenta ya frente al contexto de una puerta sobre la cual él tiene poder de abrir, y que conduce al lugar santísimo. Esto puede hacerlo gracias a su doble carácter mesiánico y sacerdotal. Anuncia de esta manera su intención de abrir la puerta que conduce a la vindicación final y celestial de los vencedores en el juicio de Dios. En otras palabras, el mensaje a la iglesia de Filadelfia marca una transición en el tiempo y en el espacio que no necesita ser relativizada.

En la séptima iglesia, Cristo se dirige a la iglesia que se llama justamente, "juicio del pueblo," y se presenta como el "Amén," como la conclusión de su amonestación a las iglesias. Es "el testigo fiel y verdadero," alguien que conoce tan bien a esta iglesia, que puede servir de testigo en el tribunal, ya sea para bien o para mal (cf.Ap 3:5). 185 Es además el Creador, el que comenzó la creación de Dios, hecho éste que lo califica y pone en preeminencia en el juicio celestial (Ap 3:14; cf.Cl 1:15-18; Ap 14:7). De allí que en la visión del trono, la creación tiene un lugar tan prominente.186 Nadie está, por consiguiente, en mejores condiciones legales para testificar en el juicio como él. Pero él hará más que testificar. Como Creador y Redentor, asumirá la responsabilidad de juzgar la obra de sus manos (cf.Jn 5:22). Como resultado de este juicio, la creación entera lo reconocerá "digno" de toda honra, alabanza, gloria y poder, por los

182 No la usa aún como en 19:15,21, a no ser en un sentido espiritual (cf.Heb 4:12-13).
183 En Ap 4:5, los espíritus o ángeles no figuran en la diestra de Cristo. Se trata de otra escena.
184 La abertura de la puerta al lugar santísi-mo, conduce a la vindicación de los santos. El cierre Je la puerta, a la muerte eterna. En otras palabras, las llaves que abren o cierran, son las llaves del uicio. Las llaves representan también a la Palabra de Dios (Le 11:52), y es dada en una dimensión ¡spiritual también a los dirigentes y maestros de la iglesia (Mt 16:191. Con la Palabra de Dios, Cristo 'indicará o condenará a sus seguidores (Jn 5:45-47). Pensando en (a vindicación de los santos, Juan ora por el libro sellado, hasta que se le revela al Cordero que ganó el derecho a abrirlo en el juicio ^p 5:1-5). Juan sabía que Cristo había ganado ese derecho, pero llora porque no lo ve, ni se hallaba . ningún otro "digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo" (Ap 5:3-4).
185 Esto lo dice también a las otras iglesias, porque Cristo es testigo de todas ellas en el juicio.
186 M.E.BORING, "The Theology of Revelation...," en *Interp* 40 (1986), 268, pone en relación el íotivo de la creación de Ap 4:1-11 con Ap 10:5-6; 14:7).

siglos de los siglos (Ap 5:9-14).

La mirada de los laodicenses es enfocada así, directamente hacia el trono (Ap 3:21). En ninguna iglesia, el mensaje que lleva a la conclusión de su obra de juicio está tan fuertemente enfatizada. Con ese suspenso quedó Juan meditando, hasta la siguiente visión del trono.187

La mención de que Jesús se sentó ya en lo pasado con su Padre en su trono, se refiere a su coronación inicial como príncipe y sacerdote de un reino y de una casa espirituales (Heb 1:3-14; 2:9, etc; cf.Zc 6:11). El fue hecho entonces cabeza de la iglesia (Ef 1:22; 4:15; 5:23; Cl 1:18). Se le confió entonces un ministerio de gracia y de perdón (Heb 4:14-16; 7:25, etc). Su coronación inicial como sacerdote y rey de su pueblo, sirve ya de antecedente y garantía para los creyentes, de que llegará el día en que su ministerio espiritual de gracia concluirá, y tomará posesión del reino literal de gloria (cf.Ap 5:11-14; 11:15-19; cf.Dn 7:13-14).

Ahora Jesús está a la espera de que "sus enemigos sean puestos por estrado de sus pies" (Heb 1:13; 10:13), pero entonces pasará a poseer "los reinos del mundo" (Ap 11:15). Será establecido, no sólo en una dimensión espiritual y virtual, sino también en forma visible y tangible, como "cabeza de *todo* principado y potestad" (Cl 2:10; cf.Ef 1:20-21; 1 Cor 15:25; Filip 3:20-21). Sobre ese trono de juicio que lo llevará a regir las naciones "con vara de hierro" (Ap 19:15), los vencedores de la iglesia de Laodicea podrán sentarse (Ap 3:21). "Y reinaron con Cristo mil años" (Ap 20:4), "y reinarán por los siglos de los siglos" (Ap 22:5; cf.v.3; 5:10; 2 Tm 2:12; Dn 7:14,18,22,26-27). Este será, claro está, no sólo un privilegio para los últimos sobrevivientes fieles que existan sobre la tierra, sino para los vencedores de todas las iglesias (Ap 3:22; cf.1 Ts 4:15-17).

La puerta abierta de todo el templo celestial.

Esta interpretación de la puerta que comunica al lugar santísimo, se ve de nuevo confirmada en la descripción del toque de las trompetas. Según esta visión, la puerta del templo celestial se abre en el período del sonar de la séptima trompeta (cf.Ap 11:15,19). Esta séptima trompeta está puesta en relación con la consumación del misterio de Dios (Ap 10:7) y del tiempo profético (Ap 10:6; cf.Dn 12:6-9), de la posesión divina de los reinos del mundo, del juicio final y de la recompensa de los santos (Ap 11:15-19). El mensaje de la sexta trompeta provenía aún del lugar santo, del altar sobre el cual se realizaba el "continuo" ministerio intercesor en favor del pueblo (Ap 9:13). La puerta que se abre cuando suena la séptima trompeta, es la que separaba el lugar santo del santísimo (Ap 10:7; 11:19; cf.11:1).

Una descripción semejante se muestra también en Ap 15:5. Aparece "abierto en el cielo, el templo del tabernáculo del testimonio." En este pasaje, se hace referencia en forma definida a la puerta que separa el templo del exterior. En la

187 FIORENZA, 173.

visión, la puerta no se abre para entrar, revelando su contenido interior (v.8), sino para salir (v.6).188 La orientación tipológica, por consiguiente, apunta hacia una obra que concluye en el interior."! 89 Esta era justamente la puerta que había sido figurativamente cerrada para muchos adoradores, y que separaba el lugar santo del patio (cf.Ap 3:7; Mt 25:10; Lv 16:17).190 Unicamente adoraban allí dentro, los que habían seguido por fe a su Señor, dentro de la puerta abierta que conduce al lugar santísimo (Ap 11:1), no los que pusieron sus ojos en un poder externo y opresor en el exterior (cf.Ap 11:2).

Al abrirse esta puerta que había estado cerrada, nadie más puede entrar a causa de la gloria de Dios, "hasta que se hubiesen cumplido las-siete plagas de los siete ángeles" (Ap 15:8; cf. Nm 16:42). Este hecho confirma de nuevo que la corriente va ahora únicamente de adentro hacia afuera. Entonces los que habían adorado por fe en su interior (Ap 11:1), están listos para entrar en el templo corporalmente, y para servir a Dios delante de su trono para siempre (Ap 7:15).

De esta forma, puede verse que la visión del templo "abierto en el cielo" de Ap 11:19, revela de un pantallazo la escena del juicio en armonía con la representación terrenal del Día de la Expiación.191 Desde una perspectiva espiritual positiva, puede considerarse que la puerta que se abre es la que conduce a los creyentes al lugar santísimo, en relación con la purificación del santuario celestial. Pero también puede pensarse en la revelación final que Dios hará de sí mismo al mundo, y en donde "los cielos declararán su justicia" (Sl 50:6; cf.Ap 11:15-18).192 Los diez mandamientos que se encontraban dentro del arca, serán presentados al mundo como preludio de la condena que le sigue. El Decálogo es tan válido en la antigua dispensación como en la nueva (Heb 9:4; cf.Ap 12:17; 14:12). Constituye la gran norma ética y moral que Dios tiene para juzgar a su pueblo.

La abertura de la puerta que comunica con el exterior, según la visión de Ap 15:5, señala el fin del tiempo de gracia para el mundo, y para todos aquellos que rechazaron la amonestación de Jesús a la última iglesia, de prepararse para entrar con él a las bodas y recibir el reino. A partir de ese momento, cada cual debe mantenerse por su propia justicia o, dicho de otra manera, con la justicia ya adquirida o apropiada de Cristo (Ap 22:11; véase Ez 14:14,16,18,20; Ap 3:11 = "retén lo que tienes..."). Este período es también llamado período de "cielo abierto" (Ap 19:11), cuando Cristo viene para salvar a los suyos, y castigar a las naciones (Ap 19:11-21).193

Los juicios vindicativos de las siete plagas están enfocados dentro del

188 P.PRIGENT, 241, considera que en Ap 15:6, la abertura del templo no está destinada a revelar su contenido como en Ap 11:19.

189 CHARLES, I, 107, contrasta la abertura de la puerta en el cielo de Ap 4:1, con "los cielos abiertos" de Ap 19:11, en donde el cielo entero es abierto (cf.Testamento de Leví 2:6).

190 *PE,* 250.

191 *CS,* 486-487.

192 *CS,* 697.

193 En Ez 1:1, "los cielos se abrieron" a la mirada del profeta, y vio "visiones de Dios." Vio específicamente la gloria de Dios, y a Dios mismo rodeado de ángeles, dejar el santuario celestial para sentarse en su santuario terrenal (cf.Ez 1:4= "norte"). Véase cap 5, 257,n.31.

contexto de un "hecho está" (Ap 16:17),194 y cuyos efectos últimos sobre la tierra, como se ve por ejemplo, en la culminación de cada serie profética, son relámpagos, voces, truenos, temblor de tierra, etc (Ap 16:18-21). 195 Así como Jesús al concluir su ministerio sacrificial, exclamó desde la cruz: "consumado es" (Jn 19:30), así también ahora una voz exclama desde el santuario celestial, en este contexto de puerta abierta, "Hecho está," para indicar que su ministerio intercesor ha terminado, y cada caso ha sido sellado para la eternidad.196

La abertura de la primera puerta del templo en la visión de Ap 15:5, apunta no sólo a la conclusión de la obra intercesora de Cristo, sino también, como ocurría con los últimos ritos del Día de la Expiación, a la inauguración de una nueva era para su pueblo ya vindicado (Lv 16:18-19; cf.Lv 9:22-24; Nm 6:22-26).197 La misma gloria que destruye a los rebeldes con las plagas de la ira de Dios (Nm 16:42-49; Hab 3:5; Ap 15:7-8; 16), es para los hijos del reino que fueron aprobados en el juicio, la señal de su aprobación delante del trono, y de su redención final (cf.Ex 40:34-35; 1 R 8:10-11; 2 Cr 5:13-14; 7:1-3). Desde entonces podrán servirle "día y noche" personalmente en su templo celestial (Ap 7:15), y reinar con Cristo por los siglos de ios siglos (Ap 22:5; 20:4; cf.Dn 7:13-14,18,22,26-27; 2 Tm 2:12).198

Conclusión.

La imagen de una puerta que se abre al lugar santísimo, y otra que se cierrá al lugar santo, típica del Día de la Expiación, es retomada en Apocalipsis pará describir la vindicación final del carácter de Dios y de sus santos. Mientras que los primeros tres capítulos están enmarcados dentro del contexto de la primera visión que tuvo Juan en un día sábado, y en donde el Hijo del Hombre ministra

194 Toda la sección de las plagas puede ser interpretada como comprendida en la expresión: "Hecho está." Su proclamación recién en la séptima plaga, puede entenderse como una recapitulación de todo el período de las plagas que ahora se consuma al derramarse la última. En otras palabras, el período de las plagas es el período del "hecho está." Un principio recapitulativo parecido se da en la sexta plaga, en donde se establece un pequeño paréntesis para señalar los poderes envueltos en la última batalla (Ap 16:13-16). Este paréntesis proyecta los tres poderes de Ap 13 dentro de la gran batalla final.

195 Según LADD, 76, estas manifestaciones sobrenaturales simbolizan el poder y la gloria divinos (Ex 19:16; Ez 1:13). Debe tenerse en cuenta, además, que ocurren siempre en un contexto de juicio, como por ejemplo, en la vindicación del Mesías (Sl 18:13-15; cf. v.6-7). Sirven "unas veces para azote a los pueblos de la tierra; otras, de misericordia..." (Job 37:13; cf. v.12,2-5). Véase más adelante.

196 El último "Hecho está" del Apocalipsis y de la Biblia, no está acompañado por ninguna conmoción (Ap 21:6). Esto se debe a que la restauración universal de todo lo creado ya se dio, y nada necesita ser más sacudido con las manifestaciones terribles que anuncian su juicio. La paz infinita del Señor lo abarca entonces todo. Cada átomo, cada célula, cada corpúsculo del universo, ya sea del microcosmos como del macrocosmos, declara "sin mancha y en júbilo perfecto, que Dios es amor," CS, 737.

197 Véase nuestro análisis exegético de Lv 16:18-19, en los capítulos 1 y 3.

198 El hecho de que reinan sobre el pecado y la muerte para siempre jamás, no los conduce a emanciparse de la autoridad del Creador. Reinan, por un lado, sobre todo lo que los tuvo en este mundo sujetos a esclavitud, pero mantienen la sumisión debida a Aquel que hizo todas las cosas. Tributan al Señor un servicio libre y voluntario. Ninguna amenaza, ninguna presión ni advertencia pesan más sobre ellos. Han obtenido una victoria eterna que erradica definitivamente el temor (1 Jn 4:18). En este sentido, el sistema de gobierno en el reino que Dios establecerá, combinará en forma magistral el sistema monárquico con el democrático (Dn 2:44; 7:14,27). Esto será posible porque todo el universo habrá llegado a la madurez perfecta que el pecado había estropeado.

en el lugar santo del santuario celestial, el resto del libro muestra el juicio celestial, y proyecta las escenas que se dan en nuestro mundo tal como son vistas y juzgadas en el juicio. La perspectiva del tribunal celestial no se limita a describir y juzgar los grandes acontecimientos del pasado, sino que también proyecta los eventos de castigo y recompensa eternas que le siguen.

Las siete iglesias son proyectadas hacia este evento final del juicio de Dios, con el propósito de que la realidad del juicio esté siempre presente delante de ellas. Tienen además, un enfoque espacial paradójico. Están en el Asia, y figuran en ei cielo, representadas por los siete candeleras, en medio de los cuales el Hijo del Hombre cumple su "continuo" ministerio en favor de ellas. Pero aunque en un sentido espiritual figuran en el cielo, están realmente en la tierra. Esta doble proyección es posible gracias a la obra del Espíritu, quien por un lado hace efectivo el ministerio celestial de Cristo en la tierra, y por otro lado coloca a los hombres de fe dentro de la atmósfera celestial (cf.Ap 2:7,11,17,29; 3:6,13,22).

Siendo escogidas, además, con un propósito profético, las siete iglesias tienen un carácter sucesivo que permite ubicarlas en el tiempo. Esto se ve nítidamente en el mensaje de la puerta abierta dada a las dos últimas iglesias. Mientras que el período de la sexta iglesia marca una época de transición que dirige la mirada de los fieles del lugar santo al lugar santísimo, el período de la séptima iglesia es la época misma del juicio. De allí que sus mensajes están tan estrechamente ligados con las parábolas de las bodas. El Hijo del Hombre comparece delante de su Padre en el lugar santísimo, para ser desposado eternamente con su iglesia y recibir el reino (cf.Ap 19:7-10; 21:1-4). No es un reino espiritual y de gracia como el que recibió en la inauguración de su ministerio celestial, sino uno de gloria y de juicio, y que lo llevará a poseer, además, los reinos del mundo (Ap 11:15). Con este acto no sólo concluye su ministerio celestial, sino que inicia una nueva era para su pueblo, de gloria eterna y dicha sin fin.

Las parábolas de las bodas y de las diez vírgenes que representan a la iglesia, están enfocadas también dentro de una paradoja temporal y espacial semejante. Sin embargo, el acento está puesto allí sobre la iglesia en la tierra, y no sobre el santuario celestial como en el Apocalipsis. Las lámparas están en las manos de las vírgenes, y el Esposo es esperado, no está literalmente entre éllas (esto también es sugerido, no obstante, en el mensaje dado a la primera iglesia [Ap 2:5]). El llamado a las bodas es un llamado a prepararse para el juicio final, y es dirigido a todas las épocas.199 pero aunque las bodas, entonces un evento

199 Mt 25:5 habla de un período de tardanza, y el v.13, de la ignorancia acerca de la hora del juicio. La verdad acerca del tiempo iba a quedar sellada hasta su cumplimiento, razón por la cual Jesús no la reveló (cf.Dn 8:26; 12:4,9-10; Hech 1:6-7). Cuando las espectativas son otras que las que Dios anunció, aun las verdades proféticas más claras predichas con antelación, son ignoradas (cf.Lc 24:21,25-27,44-47; Mt 16:21-23; Le 9:22; Hech 1:6, etc). Si Juan habla de que "ya es el último tiempo," refiriéndose a sus días, y anuncia al anticristo próximo a venir (1 Jn 1:18), se debe a que en un sentido general, con la primera venida de Cristo se entró en la era del cumplimiento, en contraste con la era de figuras, sombras y símbolos del Antiguo Testamento. Esta era de realidades y cumplimientos tiene, sin embargo, su comienzo, desarrollo y fin. Más específicamente, el "tiempo del fin" anunciado por Daniel conduce a la *conclusión* de esta era de cumplimiento, al juicio celestial.

futuro, pueden ser acercadas o hechas presentes por la fe a los llamados de todas las épocas, deben cumplirse en un momento preciso y señalado. Gracias a la apropiación de los méritos del ministerio del Hijo del Hombre entre los candeleros en el lugar santo, la iglesia de Cristo se prepara para entrar en las bodas que se realizan en el lugar santísimo. Aquellos que entran por la fe en las bodas, podrán participar finalmente de la cena de las bodas del Cordero, un evento este inmediatamente posterior, que ocurrirá cuando Cristo venga a buscarlos (cf.Mt 8:11; Le 12:37; 22:30; Ap 19:9).

La puerta que comunica con el exterior del santuario, se abrirá finalmente a los ojos del mundo para revelar la justicia de Dios. Con esa abertura final, se revela la terminación del tiempo de gracia para el mundo. Mientras que los que reciben el mensaje del juicio, encuentran la puerta franca a su vindicación, el mundo descubrirá su abertura al exterior cuando ya será demasiado tarde. Por un lado, la abertura ai mensaje del juicio augura la condena; por el otro, anuncia el comienzo de una nueva era de dicha y de gloria sin fin para el pueblo de Dios. Una esperanza semejante se predicaba en sombras y figuras, con la salida del lugar santísimo del sumo sacerdote en el Día de la Expiación, trayendo consigo la gloria que había en su interior.

Relación del juicio de Ap 4-5 con otras visiones del juicio celestial.

Ya se vio que la escena del juicio de Ap 4 y 5 se da dentro del contexto antitípico del Día de la Expiación. La puerta que separa el lugar santo del santísimo está abierta, y el príncipe y sumo sacerdote celestial se presenta delante de su Padre para vindicar a su pueblo, y recibir los reinos del mundo. Esto ocurre, por un lado, como conclusión de los mensajes de Cristo a las siete iglesias, y por otro lado, como iniciación de una evaluación de la historia de la iglesia y de los poderes del mundo que se coaligaron contra ella.200

El propósito del juicio es vindicar el carácter de Dios, del Cordero, y de los vencedores de entre las iglesias. Los tribunales humanos los calumniaron, y muchas veces los sentenciaron a muerte. Ahora el juicio celestial los vindica, y reciben el premio de su victoria (Ap 19:1-10). Concluido el juicio, el héroe celestial se encara con las naciones, y las rige con vara de hierro (Ap 19:11-21). Satanás, por otro lado, como el macho cabrío por Azazel, es arrojado a una tierra abandonada y sin habitantes (Ap 20:1-3).

Esta visión del tribunal divino que vio Juan en "el templo que está en el cielo" (Ap 14:17; cf.15:5; 4:1), es una reproducción amplificada de la visión del juicio que vieron Isaías (6:1-13) y Ezequiel (1, 8-10),201 en relación con el antiguo Israel. En ambos casos, la visión del juicio precedió los eventos que más tarde tomaron lugar como resultado del mismo, y fue acompañada de un llamado profético (Is 6:8-13; Ez 2-3). Pero Juan tiene especialmente en cuenta la

200 véase más adelante nuestro análisis de los sellos y de las trompetas.

201 La mayoría de los autores conecta esta visión de Juan del trono, con las de Isaías y Ezequiel. SWEET, 115; JOHNSON, 461-463; M.FORD, 77, etc.

descripción del juicio de Daniel 202 y la que dio basado en Daniel, el autor de la Epístola a los Hebreos (Heb 12:22-29) 203 Ambas descripciones, la de Daniel y la de Hebreos, se refieren al juicio final y al establecimiento consiguiente del reino eterno de Dios.

En Hebreos 12:22-29, así como en Ap 4-5, los iectores del primer siglo eran conducidos por la fe a la época final de la "remoción de las cosas movibles" (Heb 12:27). Aparece la inscripción de los primogénitos, "Dios el Juez de todos" (cf. Ap 4:2-3), "Jesús el Mediador del nuevo pacto" (cf.Ap 5:5-14), "los espíritus de los justos hechos perfectos" (cf.Ap 4:4,10-11; 5:8-10; véase también 6:9-11; Heb 11:39-40), y "la compañía de muchos millares de ángeles" (cf.Ap 5:11).

En Dn 7 se describe un movimiento o desplazamiento (v.22: "vino"), en donde se establece el trono de Dios en un contexto de corte celestial, y que Juan conectará con la puerta abierta al lugar santísimo (Dn 7:9-10; Ap 4:1). El Hijo del Hombre (Dn 7:13-14), el Cordero, el León de la tribu de Judá, la Raíz de David, se dirige al lugar santísimo para recibir del Juez supremo, el libro de los herederos y el reino eterno (Ap 5:5-7; 11:15). De esta forma concluye, como el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, ia redención de su pueblo. De allí que la admiración va más lejos aún, y abarca la proclamación universal y eterna de alabanza, de honra, de gloria y de poder que toda la creación, terrenal y celestial, tributa al que está sentado en el trono, y al Cordero que triunfó sobre la muerte y el pecado (Ap 5:11-14; cf.C11:20).

La evaluación de la historia desde la perspectiva del juicio celestial que se presenta en grandes pincelazos en el Apocalipsis, y ei derramamiento de las últimas plagas, se dan en series de siete eventos sucesivos. Todos estos eventos concluyen de una manera semejante. Hay relámpagos, truenos, voces,[1] terremoto y granizo.204 Tanto la tierra como el cielo parecen sacudirse (Ap 8:5; 11:19; 16:17-21). Todos estos hechos guardan relación con la conclusión del juicio investigador que describió la Epístola a los Hebreos (12:26-29). En ambas visiones aparece un paralelismo establecido entre la voz de Dios que conmoverá "no solamente la tierra," como en el Sinaí (cf.Ex 19:16,18-20; 20:18,20), "sino también el cielo," una vez que el veredicto del juicio celestial se de a conocer (Heb 12:22-24,25c,26b-29).205

202 Prácticamente todos los autores relacionan esta visión con la de Dn 7. G.K.BEALE, *The use of Daniel in Jewish Apocalyptic Literature and in the Revelation of St.John* (University Press of America, Lanham, MD, 1984), 181-185, ha demostrado que la estructura de la visión de la corte del juicio celestial en Ap 4-5, sigue la estructura de la visión del juicio celestial de Dn 7.

203 SWEET, 115, considera la visión de ia puerta abierta en relación con Ezequiel 1, Is 6, y Dn 7:9ss, y en p 118, n.n, con Heb 12:18-24. FEUILLET, "Les Vingt-Quatre vieillards de l'Apocalypse," en *RB* 65 (1958), 25, considera, además, que el santuario y la liturgia celestial del Apocalipsis y de la Epístola a los Hebreos están relacionados estrechamente.

204 Véase n. 195.

205 La profecía de Hageo 2:6-7, tuvo un cumplimiento inicial y parcial en las manifestaciones estelares y terrenales que se produjeron cuando murió "el Deseado de todas las gentes" (Mt 27:50-54; Le 23:44-48; Jn 19:30). Estos acontecimientos ocurrieron en la tierra, como anticipo de su entrada al santuario del Nuevo Pacto, el celestial. Por un estudio más detallado del cumplimiento de esta profecía, véase cap 6, 292-293. El cumplimiento final y completo se daría cuando el Cordero entrase dentro de "la puerta" que conduce al lugar santísimo, para juzgar a su pueblo y recibir el reino (Ap 4-5). Es interesante observar que para el comienzo de la dispensación cristiana, es la tierra la que tiembla ante la voz: "consumado es." En el fin de la misma dispensación, la remoción comienza en el cielo (Ap 4:5), y culmina en la tierra, ante la voz que sale del templo diciendo: "Hecho

Sin embargo, en !a visión inicial del juicio, Juan ve que "del trono salían relámpagos y truenos y voces" (Ap 4-5). En esta visión, Juan no ve aún la repercusión de tales voces y truenos en la tierra, como en los otros casos (véase repercusión de tales voces y truenos en la tierra, como en ios otros casos (véase Job 37:2-5). La escena, aunque se proyecta luego a la redención total de toda la creación (cf.Ap 5:13), tiene que ver aquí más específicamente con la remoción de las cosas celestiales (Heb 12:25-27; cf.3:5).206

En su visión del juicio final, Daniel ve tronos, pero salvo el trono sobre el cual se sienta e! "Anciano de Días," él no especifica ni el número de tronos, ni quiénes se sientan en ellos. Sin embargo, indica que los que serán aprobados en el juicio, serán tenidos por dignos de recibir el reino eterno (Dn 7:18,22,27; 12:1-3). Juan verá veinticuatro tronos sobre los cuales se sientan veinticuatro ancianos, representando a los vencedores que serán vindicados en el juicio, y hechos dignos de recibir el reino (Ap 5:10). Pnro estos ancianos, aunque poseen ya coronas de victoria sobre sus cabezas (Ap 4:4), se sientan sobre veinticuatro tronos en el juicio pre-milenial que vindica a los santos (Ap 5:5-13; cf.Dn 7:13-14; Ap 7:13-17; 11:16-18). ¿Son ellos los que se sientan con el Anciano de Días para vindicar a los santos de! Altísimo, según la visión de Daniel?207

La composición del juicio celestial.

En la visión del trono que vio Juan, aparecen detalles que no figuran en ninguna de las otras visiones del trono del Antiguo Testamento. La identificación de algunos hechos y personajes es motivo también de mucha especulación. Así, los cuatro seres vivientes, los veinticuatro ancianos, el libro que el Cordero recibe, etc., son algunos de los cuadros enigmáticos que muchos han tratado de develar.

Siendo que esta visión del juicio concluye el mensaje dado a las iglesias, inicia "una nueva sección" que "gobernará el resto de las escenas del libro," y da una "visión unificada de la 'lógica' celestial" en relación con "la rebelión de la tierra, el sufrimiento de ios santos, y la medida del juicio de Dios,"208 será conveniente ahora analizarla más detenidamente. De esta manera, se estará en

está" (Ap 11:19; 16:17-21).

206 Entre Heb 9:23 y Heb 12:22-29, hay una relación semejante a la que se da entre Dn 8:14 y Dn 7:9-14,22,26-27. La relación de la purificación del santuario celestial esta íntimamente ligada al juicio y a la visión del trono, y puede decirse que ambas visiones o descripciones se refieren al mismo evento. Mientras que una de ellas usa el lenguaje juficial, la otra utiliza mayormente el vocabulario ritual. Que Pablo se basa en Hebreos en la profecía de Daniel en estos casos, es evidente de nuevo en el hecho de que usa el mismo término griego de Dn 8:14 para referirse a la "purificación" de "las cosas celestiales" (Heb 9:23).

207 Otra posibilidad es que Daniel piense en los miles y millones de seres celestiales que le sirven (Dn 9:10). BEALE, 182, relaciona a los siervos celestiales que rodean el trono en Dn 7:10b, con los 24 ancianos y los 4 seres vivientes de Ap 4:4b,6b-10; 5:8,11,14, y concluye diciendo que "Ap 4-5 contiene más descripción de los siervos del trono celestial que Dn 7, y pinta repetidamente su presencia alrededor del trono, mientras que en Daniel son mencionados sólo tres veces," *ibid,* 183,

208 L.H.HURTADO, "Revelation 4-5 in the light of Jewish Apocalyptic Analogies," en *JSNT* 25 (1985), 110,118. J.M. BAUMGARTEN, en acuerdo con otros autores, considera también que el juicio "sirve de armazón que unifica los diferentes apocalipsis," "The Duodecimal Courts of Qumran, Revelation, and Sanhedrin," en *JBL* 95 (1976), 67.

mejores condiciones de apreciar luego su conexión con las otras "sub-secciones,"209 y dar una respuesta satisfactoria a ios factores temporales y espaciales envueltos.

Los veinticuatro ancianos.

La identidad de los veinticuatro ancianos ha sido uno de los enigmas más difíciles de resolver.210 Los Padres de la iglesia y los comentarios antiguos, retomados a veces por algunos comentadores modernos, los identificaron con los santos glorificados,211 o con "los Padres del antiguo Israel."212 Esta interpretación se vería en cierta medida confirmada si se adoptara la variante que se lee en Ap 5:9-10: *"nos* has redimido," en lugar de "fos...";213 *"nos* has hecho...," "reinaremos...," en lugar de *"los...,"* o "reinarán..."214 En otras palabras, si los que se expresan de esta manera son los veinticuatro ancianos, debe deducirse entonces que son rescatados de entre los hombres, y poseen la promesa de reinar sobre la tierra, algo compatible especialmente con seres humanos. Por esta razón, según este punto de vista, dan gracias a Dios cuando toma finalmente el poder, y lo establece sobre las naciones (Ap 11:16-17).215 Lamentablemente, la evidencia textual no favorece esta variante en Ap 5:9-10.216 Tampoco se da una respuesta "racional adecuada al número veinticuatro."217

Algunos exégetas modernos, basados en las visiones angelológicas del trono

209 L.H.HURTADO, 110.
210 J.M.BAUMGARTEN, 66.
211 J.A.SEISS, *The Apocalypse* 10 (Charles C.Cook, New York, 1909), 105. Véase referencias en A. FEUILLET, "Les vingt-quatre vleillards de l'Apocalypse," en *RB* 65 (1958), 6, n.1. Moisés y Elias, quienes ascendieron alcielo como primicias o anticipo para la antigua dispensación, de la redención final del pueblo de Dios (Jud 9; 2 R 2:11-12), mostraron un interés semejante al de los venticuatro ancianos en la obra de la salvación, cuando descendieron del cielo para fortalecer a Jesús, antes de su conflicto final (Mt 17:3-4; Mr 9:4-5; Le 9:30-33). Mientras que Moisés fue tipo de la resurrección final de los justos, Elias lo fue de la traslación de aquellos que no gustarán la muerte (1 Ts 4:15,17). Enoc ya lo había sido para los antediluvianos (Gn 5:24; Heb 11:5). Jesús llevó al cielo también un séquito de santos que resucitaron con él, como primicias de la resurrección final (1 Cor 15:20,23; Mt 27:52-54). Este trofeo de victoria que Jesús llevó anticipadamente a la gloria, no resucitó inmediatamente después de morir, sino cuando Jesús resucitó. Véase n.237. Esto prueba que la resurrección considerada en estos pasajes, fue una resurrección especial.
212 A.FEUILLET, 5,27-32; J.SWEET, 118: personajes "dignos del Antiguo Testamento." J.M.FORD, 72, parece adoptar la posición de Feuillet, debido a que en Heb 11:2, se llama *presbuteroi,* "ancianos," a los santos del Antiguo Testamento, pero rechaza su argumento basado en ias ropas blancas y en el número 24, como siendo una referencia a cierta clase sacerdotal, pues ninguno de esos elementos son exclusivos al sacerdocio.
213 Salvo un manuscrito, los demás manuscritos grandes rinden *emas,* "nos. A.FEUILLET, 5,n.2, admite que su exégesis "podría imponerse sin discusión," si se pudiese leer en el v.9 "nos" en lugar de "los." Pero este rendimiento haría inexplicable el versículo siguiente.
214 La mayor parte de los manuscritos rinde el v.10 *autoús,* "ellos," "los," *ibid.* El cambio al "nos," proviene de la Vulgata Latina, y parece reflejar el deseo de justificar el surgimiento del sacerdocio romano. De acuerdo a la evidencia textual, el texto debe traducirse: "los compraste para Dios por tu sangre, de toda tribu y lengua y pueblo y nación, y los hiciste para nuestro Dios un reino y sacerdotes, y ellos reinarán sobre la tierra."
215 Cabe hacer aquí la acotación sin embargo, que el sacrificio de Cristo otorgó según Pablo, una redención universal que alcanza a toda la creación, incluso la celestial (Cl 1:20, etc). Esta misma dimensión universal oe la redención se refleja también en la visión del trono (Ap 5:11-14).
216 Véase n.214.
217 J.M.BAUMGARTEN, 66.

de Dios de muchos escritos judíos, ven en los ancianos una referencia a ángeles,218 tal vez "un exaltado orden angélico,"219 o "reyes angélicos."220 No obstante, se objeta que la descripción de los ancianos en el Apocalipsis, no guarda relación alguna con las visiones del cielo de los apocalipsis judíos de la época.221 Además, ¿por qué habían de ser llamados aquí ancianos?222

A esto se suman las interpretaciones eclesiológicas que estiman que los ancianos son "representantes celestiales del entero cuerpo de fieles," o "la iglesia en su totalidad," no en su estado real, sino "idealizado." Estos fieles figuran en el cielo sólo virtual o potencialmente.223 Considerados dentro del contexto del Apocalipsis, ellos serían representantes de los elegidos.224 otros, teniendo en cuenta el número, consideran que son la "contraparte celestial de las veinticuatro órdenes de sacerdotes y de las veinticuatro órdenes de levitas del antiguo Israel (1 Cr 24:4; 25:9-31).225 Sin embargo, resulta difícil creer que tales órdenes de sacerdotes o cantores, que jamás estuvieron "presentes juntos en el templo, como lo están los ancianos frente al trono divino," fuesen considerados aquí con tanta trascendencia en la corte celestial.226

Otros aún, ven en los ancianos a los veinticuatro escritores del Antiguo Testamento,227 o un cuadro equivalente a los doce patriarcas del período veterotestamentario, y a los 12 apóstoles del período neotestamentario,228 tal como figuran en la visión de la nueva Jerusalén (Ap 21:12,14)229 etc. Esta última interpretación debe dar respuesta al hecho de que Juan era uno de los apóstoles, y no figura entre los veinticuatro ancianos (cf. Ap 7:13).

Finalmente, se ha propuesto considerarlos como los mensajeros profético

218 D.E.AUNE, "The Social Matrix of the Apocalypse of John," en *Biblical Research* 26 (1981), 23, argumenta que los ángeles de las iglesias que reciben el mensaje de Cristo a través de Juan, son mirados como obispos o dirigentes de las iglesias. Su argumento no va contra la idea de "una contraparte celestial" de los ancianos de las iglesias, sino que la fortalece, pues tales dirigentes poseían el cargo de presbíteros o ancianos.

219 R.MOUNCE, 138.

220 I.T.BECKWITH, 498-499; M.KIDDLE, *The Revelation of St.John* (Harper & Row, New York, 1940), 76-84.

221 A.FEUILLET, 7-8. Excepto tal vez, porque su significación no es clara, en 2 Enoc 4:1; cf. L.W. HURTADO, 122,n.30.

222 L.W.HURTADO,113.

223 H.B.SWETE, 68-69.

224 G.B.CAIRD, 64: "representantes del pueblo de Dios."

225 L.W.HURTADO, 114. Contra esto, se objeta que los veinticuatro ancianos presentan las oraciones de los santos, como lo hace cada ser creado (Ap 5:13), pero no ofician como sacerdotes; I.T.BECKWITH, 499; y que el número veinticuatro está más ligado al de las tribus que al sacerdocio, J.M.FORD, 73.

226 A.FEUILLET, 26. De todas maneras, estos pasajes muestran que se buscaba mantener una cifra duodecimal en representación del pueblo de Dios, también en relación con el santuario.

227 Esta interpretación, acuñada por primera vez por Victorino de Pettau, fue retomada recientemente por P.PRIGENT, *L'Apocalypse...,* 84-85.

228 S.BARTINA, "Los siete ojos del Cordero," en *Est.Bib.* 21 (1962), 336.

229 Así, los antiguos comentadores como Victorino, Andreas, Aretas, y más recientemente H.B.SWETE, 69, con una comprensión puramente simbólica. BAUMGARTEN, 77, hace una pequeña variación a esta hipótesis. Los veinticuatro ancianos serían, según él, los doce apóstoles, y los doce ángeles de las tribus de Israel (cf. Ap 21:12,14). Esta interpretación ha sido retomada recientemente por J.VALENTINE, 333,335. Esta asociación resulta forzada, pues ¿por qué debían unirse los doce ángeles representativos de Israel con los doce apóstoles? "Porqué no unir en ese caso, los ángeles representativos de Israel con los ángeles representativos de la iglesia? No hay ninguna sugerencia en la visión que permita suponer que la mitad son ángeles, y la mitad hombres.

enviados a cada comunidad.230 No obstante, parece difícil esta conexión, por el hecho de que "los profetas nunca fueron plenamente integrados dentro de la organización de las iglesias locales," ni tampoco en Israel, "aunque jugaron ocasionalmente un papel importante en la adoración comunal."231

De todas estas interpretaciones, dos tendencias vale la pena destacar y considerar algo más detenidamente, pues pueden servir de orientación para llegar a una solución aceptable, y con suficiente respaldo escriturario. Una de ellas considera la inclusión de los ancianos solo en un sentido figurado, sin que realmente estén allí en persona o concientemente. La otra, busca una contraparte celestial en relación con las instituciones terrenales. En ambas tendencias, las diferentes soluciones propuestas se asemejan. Los veinticuatro ancianos podrían ser los patriarcas, apóstoles, jueces o ancianos, ya sea del antiguo Israel o de la iglesia misma. Para algunos, ellos serían un cuerpo puramente simbólico, mientras que para otros, serían seres celestiales reales y representativos del pueblo de Dios.

¿^Personificación puramente simbólica de los veinticuatro ancianos.

La idea de no ver en los ancianos sino un cuerpo figurado de representantes de los fieles, puede encontrar cierto apoyo en una visión de Zacarías.232 El profeta vio allí a Josué, un personaje terrenal real y existente en sus días, junto con sus amigos o compañeros de servicio, traspuestos como "varones simbólicos" al santuario celestial. Esto es más significativo aun, si se tiene en cuenta que esta visión también revela una obra de juicio, y está basada en un cuadro típico del Día de la Expiación, como se ve por los personajes envueltos y el cambio de ropas del sumo sacerdote (Zc 3; cf. v.8).233

Con este criterio, para entender el papel de los ancianos en la visión del trono, habría que identificarlos con una institución terrenal, y luego transponerla de una manera simbólica a la visión del juicio.

Valor del número.

El hecho de que el número 24 pueda ser obtenido fácilmente mediante la unión de los 12 patriarcas representativos de la primera dispensación, y los 12 apóstoles de la segunda, ha hecho que ésta sea una interpretación muy sugestiva. Lo que tendría valor en este caso, no serían los personajes mismos, sino el número que representan las dos instituciones. Por ejemplo, Juan no incluyó la tribu de Dan entre los redimidos simbólicos de las doce tribus que integran el pueblo de Dios (Ap 7:5-8); Judas fue eliminado también de entre los doce apóstoles (Hech 1:15-26). Y a pesar de eso, el número 12 permanece, y

230 Cf.A.SATAKE, *Die Gemeindeordnung in der Johannesapokafypse* (Neukirchener Verlag, Neukirchen, 1966), 1-18.

231 D.E.AUNE, 25.

232 También en el apócrifo de 2 Me 15:12-16, se cuenta una visión en donde el sumo sacerdote Onías Interviene para identificar al personaje de Jeremías.

233 Véase cap 6, 294-298.

sirve de referencia en otra visión del apóstol, para destacar el valor representativo que ellos tienen en la nueva Jerusalén (Ap 21:12,14). No obstante, parece difícil imaginar a Juan hablando con un símbolo de sí mismo como apóstol, o como un símbolo de otro apóstol, diciéndole: "Señor" (Ap 7:13-14).

Algunos pasajes de los evangelios han sido utilizados como una confirmación posible de esta interpretación. Según la promesa de Jesús, los doce apóstoles -Judas no estaba en primera instancia excluido de esta afirmación-, se sentarán sobre doce tronos, juzgando a las doce tribus de Israel (Mt 19:28; Le 22:30)234 Pero Jesús nunca habló de veinticuatro tronos, y la inclusión de los doce patriarcas en esta cifra, para obtener el número 24, no es muy convincente.235 Los doce apóstoles juzgarán a las doce tribus, según estos pasajes, pero nada se dice de los patriarcas. Tampoco los nombres de los doce apóstoles se agregan a los nombres de las doce tribus, para formar un tribunal de veinticuatro venerables representativos. Son ios apóstoles los jueces aquí, no los patriarcas.236 Mientras que el Israel de Dios y su número representativo continúan vigentes, los doce apóstoles condenarán al Israel según la carne que apostató y rechazó su testimonio (véase Mt 10:14-15; cf.v.5-6).

Hay que tener en cuenta, además, que esta promesa de Jesús a sus discípulos, fue anunciada como un evento inmediatamente posterior a ¡a venida del Hijo del Hombre para buscar a los suyos (cf.Mt 25:31-34,41,46; 16:27). En esa ocasión, y no antes, Jesús prometió sentarse con todos loáxredimidos en la mesa de su Padre. En la visión de Juan, en cambio, el juicio es anterior a su venida (Ap 5:12; 11:15-17).

Cabe destacar también, que la mesa celestial, según los evangelios, será compartida no solamente por los doce apóstoles, sino también por los padres de ios doce patriarcas y "todos los profetas," y aún por los redimidos de todos los ángulos de la tierra (Mt 8:11-12; Le 13:28-29)237 Los hijos del reino que

234 La mención de las doce tribus de Israel es una referencia, según algunos autores, a aquellos a quienes se predicó el evangelio. W.C.ALLEN, *Critical and exegetica! commentary on the gospel according to S.Matthew¿* (T.& T.CLARK, Edinburgh, 1977), 212; W.F.ALBRIGHT and C.S.MANN, *Matthew* (Doubleday & Company, New York, 1979), 234. Alien considera que esto ocurriría, según las creencias judías, después de la venida del Mesías. Otros estiman que no tendrían la misión de formar parte en un juicio, sino que juzgarían en el sentido de "gobernar," R.BULTMANN, *Teología del Nuevo Testamento* (ed.Sigúeme, Salamanca, 1980), 81.

235 La mayoría de los teólogos modernos tiende a descartar esta idea, ya sea en forma abierta, o ignorándola. Véase referencias en n.218,219,220,223,224,225,226,229.

236 En Ap 21:12-14, los nombres de los doce patriarcas y de los doce apóstoles no se fusionan, ni se contraponen, ni se unen en el número veinticuatro. La identidad del pueblo de Dios es dada por los 12 patriarcas en las dos dispensaciones. De allí que la última generación está compuesta por 144.000 hombres que provienen, según el símbolo, de las 12 tribus de Israel (Ap 7:4-8). Los 12 apóstoles forman también parte del Israel de Dios (Gl 6:15-16), pero por sobre todo, constituyen el fundamento sobre el aue se sostienen las doce puertas, para que continúen entrando en la ciudad santa los conversos del judaismo y del mundo gentil (cr.Ef 2:20). Sobre su testimonio acerca de Cristo, se juzgará al Israel Dios. Por esta razón son el fundamento, y al mismo tiempo pertenecen al Israel de Dios.

237 A.FEUILLET, 18-19. Este autor confunde, sin embargo, el factor temporal de esta profecía, por basarse en algunos apócrifos tanto judíos ya altamente helenizados, como cristianos que, como este autor mismo lo reconoce, se dan "al margen de la tradición que parece retardar la entrada en la gloria a la glorificación de Cristo, y aún hasta la Parusía y la resurrección de los muertos," *ibid,* 29. Véase también p. 17-20. Los casos de Enoc, Elias y Moisés, son casos típicos que el mundo antediluviano y del Antiguo Testamento tuvieron, como "primicias" y garantía de la resurrección y traslación final de

quedasen dispersos y desheredados en "las tinieblas de afuera" (Mt 8:11-12; Le 13:22-30; cf. Mt 21:33-45), y cuya descendencia fuese asimilada por las demás naciones inconversas que serán condenadas (Os 1:6,9; Hech 4:25-27; cf. Rm 9:24-27)238 serán juzgados entonces por los redimidos. En otras palabras, el juicio al cual se hace referencia en estos pasajes de los evangelios, es el que Juan ubica en el milenio. Este juicio milenial es posterior a la requisitoria judicial de los caps.4-5, y posterior aún a la venida de Cristo, y es además, compartido por todos los salvados (1 Cor 6:2; Ap 20:4).239

Así como los israelitas y las naciones paganas habían rechazado a los profetas en lo pasado (Jn 17:14,16; Mt 23:29-39), el mundo y el propio pueblo de Israel iba a rechazar a Cristo y a sus discípulos. En esa condición, los judíos perderían la calidad de "pueblo" o "raza" escogida, y lo más que se podría decir de ellos con respecto a su identidad, es que son "el Israel según la carne."240 Con la victoria de Jesús, el cuadro cambiaría, y los héroes de la fe iban a recibir finalmente "autoridad sobre las naciones," para regirlas "con vara de hierro," y quebrarlas "como vaso de alfarero" (Ap 2:26-27). Esto no ocurriría tampoco antes de la venida del Hijo del Hombre (Ap 19:11,15-16; cf.3:21). No parece oportuno, por consiguiente, relacionar la promesa hecha por Jesús a los discípulos de sentarse sobre doce tronos con él en el cielo, con la visión de los veinticuatro tronos que vio Juan en Ap 4-5 que precede a su regreso a la tierra.

Aunque la referencia a los doce apóstoles y a los redimidos que se sentarán con Cristo en la mesa celestial, no guarda relación con la visión del trono de Ap 4 y 5, puede admitirse que un comparecimiento espiritual previo de los santos en el tribunal celestial, está bien fundamentado.241 Es en este sentido espiritual que "todos nosotros" compareceremos, aunque hayamos muerto, "delante del tribunal de Cristo" (1 Cor 5:10; cf. Ap 6:9-11), y es también en un sentido figurado que nos sentamos hoy con él "en los lugares celestiales" (Ef 2:6; 3:10; cf. 2:18; 3:12; Heb 12:22-23; 10:19).

No hay que olvidar la estrecha relación que el Nuevo Testamento pone entre la decisión que la iglesia toma en base al testimonio de los testigos y de sus

los santos. No hay por consiguiente, ninguna contradicción entre estas dos presuntas tradiciones bíblicas. Véase n.211.

238 El antiguo reino de Israel, que agrupaba las 10 tribus del norte de Palestina, y tenía su capital en Samaría, fue dispersado entre las naciones, y perdió totalmente su identidad. Dios se desvinculó de ellos. La conversión de los paganos es interpretada por los apóstoles como un cumplimiento de la profecía de Oseas sobre esas diez tribus del norte, de ser considerados otra vez "pueblo mío." Ellos habían sido asimilados a los paganos. La conversión de los gentiles en la era apostólica, que no eran pueblo de Dios, los transforma en "pueblo mío," conforme a la promesa hecha al antiguo Israel. Si Jesús dice a sus doce discípulos que ellos juzgarán a las doce tribus de Israel, es para mostrarles que el rechazo de su mensaje, y la condena de la cual serán objeto por el sanedrín israelita, no debe desalentarlos. El cuadro cambiará finalmente, y los que juzguen y condenen al Israel según la carne serán ellos. Un cumplimiento literal de la profecía de Oseas era esperado al mismo tiempo por la resurrección de los muertos (Hech 26:6-8).

239 Por un estudio del tiempo del juicio milenial, véase J.BADINA, *Le Millenium d'Apocalypse 20:4-6. Etat de la question. Proposition d'interpétation* (Faculté Adventiste de Théologie, Collonges-sous-Saléve, 1983).

240 Por un estudio cuidadoso de la aplicación de las promesas del Antiguo Pacto en el Nuevo Testamento, y de la condición del Israel carnal, véase H.K.LARONDELLE, *The Israel of God in Prophecy* (Andrews University Press, Berrien Springs, Michigan, 1983).

241 Véase cap 7, 369-373. A.FEUILLET, 7: "el cristiano comparte desde aquí abajo, el trono celestial de Cristo..."

dirigentes, apóstoles y ancianos, y el juicio final en el cielo (Mt 16:19; 18:17-18; Jn 20:23).242 También hay que recordar que ese testimonio no muere con los que lo dieron (Heb 11:4; Ap 6:9-11; 14:13). Los veinticuatro ancianos podrían ser considerados, bajo este contexto, como una personificación del testimonio que los apóstoles y profetas dieron en lo pasado.

No obstante, hay que reconocer que, si se tiene en cuenta todo el contexto bíblico, y el del Nuevo Testamento en especial, la figura de los patriarcas y de los apóstoles no puede ser tenida como básica, definida, ni menos exclusiva en la identificación de los ancianos. Es cierto que figuran en un sitio prominente, pues constituyen el fundamento del muro de la ciudad celestial, y la entrada a las mansiones eternas (Ap 21:12-14). Pero el cuadro tiende a extenderse cuando se considera que sus descendientes espirituales poseerán una función semejante de juicio en el tribunal celestial.243 por consiguiente, es necesario volver a la denominación de "ancianos" para reconocer mejor su identidad. Este término nunca fue un apelativo sobresaliente ni exclusivo de los patriarcas y apóstoles en su calidad institutiva de las dos dispensaciones (cf. 1 P 5:1= "yo anciano *también* con ellos").

(/ Valor de la denominación "ancianos."

Abraham estableció a Isaac (Gn 25:5; cf. 21:12), Isaac a Jacob (Gn 27), y Jacob a sus doce hijos, como patriarcas del futuro pueblo de Dios (Gn 48-49). Pero estos, a su vez, *no establecieron nuevos patriarcas.*

Las instituciones posteriores del pueblo de Dios fueron varias. Entre ellas están las del sacerdocio y de los levitas (Ex 29; Lv 8; Nm 8). Estos fueron consagrados a Dios en lugar de los primogénitos de los hijos de Israel (Nm 3:40-51). También se establecieron jueces (Ex 18:13-26; Nm 27:12-23; Jueces; 2 Cr 19:4-11), reyes (Dt 17:14-20; 1 Sm 8-10), y se levantaron casi siempre profetas en medio de ellos (cf. 1 R 19:19-21; 2 R 2:1-15). La institución de los ancianos campea en medio de todas estas otras instituciones (Ex 3:16; 4:29; 12:21, etc).

De estas instituciones que sucedieron a ios patriarcas, sólo la de los jueces, profetas y ancianos, no fueron hereditarias, sino que provinieron de entre todas las tribus de Israel. Y de estas tres, la que aparece *en primer lugar,* inmediatamente después de la muerte de ios patriarcas, es la de los ancianos (cf. Ex 3:16). Las otras fueron instituidas más tarde. El aspecto constitutivo de la fe lo marcaron siempre los patriarcas, quienes aún después de muertos, regirían con su ejemplo y testimonio a las doce tribus de Israel (Gn 18:19; 17:5; Ex 3:16, etc).

En toda situación delicada, los ancianos comparecían por mandato de Dios en primer lugar, para ser testigos de los actos divinos delante del pueblo (Ex

242 Véase cap 5, 266-267, por una conexión semejante entre los registros genealógicos de los hijos de Israel, y el libro de la vida.

243 Esto es reconocido también por A.FEUILLET, cf. en n.233. A.S.GEYSER. "Some sallent New Testament passages on the Restorautíon of the Twelve Tribes of Israel," en J.LAMBRECHT, *L'Apocalypse johannique...,* 309, considera que los antiguos laodicenses están incluidos en Ap 3:20-21.

3:16; 4:29-31; 17:5-7). Eran los principales responsables de la obediencia del pueblo, y de la perpetuación de la historia de la redención (Ex 12:21-28; 19:7-8). De hecho, debían responder en primer lugar cuando toda la congregación cometía un pecado "delante de Dios" (Ex 18:12; Lv 4:13-15), o cuando había un crimen cuyo autor se desconocía (Dt 21:1-9). Setenta de ellos debieron llevar la carga del pueblo con Moisés, y fueron capacitados mediante una unción especial del Espíritu de Dios, para enseñar y juzgar al pueblo (Nm 11:16-17,24-30).

Su labor judicial y administrativa está bien establecida, por el hecho de que figuran junto a los jueces en la determinación de los juicios (Dt 21:1-9,19-21; 22:13-19; 25:5-10; Jos 20:4; Je 11:11; 21:16; Rt 4:2,9,11, etc). Poseían un lugar privilegiado en toda ocasión solemne delante de Dios (2 Cr 5:2,4; 2 R 23:1-3). Ellos nombraban los jueces (Je 11:5-11) y reyes de Israel (1 Cr 11:3), y fueron sus consejeros (1 R 12:6-14; cf.Ez 7:26: "consejo de los ancianos"). Al regreso del cautiverio, abogaron en favor del pueblo y de su misión delante de las naciones (Esd 6:5; 6:7-8). Tuvieron una parte importante en la reconstrucción del templo (Esd 6:14), y en la determinación de la exclusión de la congregación de todos los que no compareciesen delante de Dios en su templo (Esd 10:7-8; cf.v.17).

Aún antes del cautiverio, el número setenta buscó ser mantenido (Ez 8:11). Este número fue constitutivo también del Gran Sanedrín en la época de Cristo, cuya función era atender los aspectos legales de la nación. Paradójicamente, junto con los principales príncipes y sacerdotes de Israel, los ancianos entregaron a Cristo a los romanos, lo condenaron a muerte (Mt 26:3-5,47,57; 27:1-3), y sobornaron más tarde a los soldados para que diesen un testimonio falso acerca de su resurrección (Mt 28:12-15).

Los ancianos y los principales sacerdotes y príncipes de Israel fueron finalmente descartados por su infidelidad, y por su rechazo al Hijo de la Promesa (Mt 21:33-46; cf.v.23). El reino de Dios les fue quitado, y "dado a gente que" produjese "los frutos de él" (Mt 21:43-45). Jesús estableció entonces a los doce apóstoles como fundamento de su iglesia, siendo él mismo la piedra angular (Ef 2:20). Pero al igual que los patriarcas, los apóstoles *no ordenaron apóstoles,* sino únicamente "ancianos" o "presbíteros," y "diáconos" (Tit 1:5; Hech 14:23; cf. 11:30).

Estos ancianos fueron los sucesores más inmediatos de los apóstoles, como lo fueron también los ancianos de los patriarcas en el antiguo Israel. Debían ser nombrados en cada ciudad (Tit 1:5). Tuvieron la tarea de gobernar o dirigir ia iglesia (1 P 5:1-5; 1 Tm 3:4-5; 5:17), y junto con los apóstoles mientras estaban con vida (Hech 20:17,28-35), constituyeron una especie de jurado para intervenir y decidir en las disputas que se levantaban en la iglesia (Hech 15:2,4,6,22,23; 16:4; 21:18-25). Ellos debían ser especialmente convocados para implorar el poder de Dios en casos de extrema necesidad y preocupación (Snt5:14). Así como en la antigua dispensación, debían ser tratados con sumo respeto y consideración (1 Tm 5:1,19; 1 P 5:5; cf. Lv 19:32).

Especialmente significativo es el hecho de que setenta ancianos fueron escogidos para ser testigos de la revelación de la gloria de Dios sobre la

montaña del Sinaí, cuando Dios dio la iey al pueblo (Ex 24:1-18). También fueron testigos de! juicio de Dios contra los rebeldes (Nm 16:25). Pero lo que tiene un valor inestimable en conexión con la visión de! juicio que vio Juan, es que Dios ordenó que se juntasen "todos los ancianos" de entre las tribus junto a él, para pronunciar las bendiciones y maldiciones que permanecerían en un libro, al lado del arca, en el lugar santísimo del santuario terrenal, como testigo en contra del pueblo en los futuros casos de rebelión (Dt 3) :24-29). Esa misma ley fue leída más tarde por el rey Josías delante de ellos y del pueblo en la casa de Dios, luego de una larga apostasía (2 R 23:1-3).

Los ancianos forman parte también de una profecía mesiánica universal, según la cual "la luna se avergonzará, y el sol se confundirá, cuando Yahvé de los ejércitos reine en el monte de Sión y en Jerusalén, y delante de sus ancianos sea glorioso" (Is 24:23). ¿No debían servir de pauta estos registros bíblicos de ¡a historia y de la profecía, para determinar cuál era el libro que vio Juan en la mano del que estaba sentado sobre el trono?

Conclusión

El papel y la preeminencia de la institución de los ancianos en su misión de dirigentes, administradores y jueces del pueblo de Dios, en ambas dispensaciones, es sumamente significativa. A menudo debían ejercer la función de intermediarios, en representación del pueblo delante de Dios (Lv 4:15; cf.v.13-14). Elevaban sus oraciones intercesoras en favor de ellos (Dt 21:6-8; Jl 2:16; St 5:14). Eran los administradores de Dios, sus representantes delante de ia iglesia (Tit 1:7). Ellos fueron los sucesores inmediatos de los 12 patriarcas y de los 12 apóstoles, y constituyeron una pléyade de hombres santos que en todas las épocas velaron por el pueblo de Dios.

Debe tenerse en cuenta, no obstante, que los ancianos recibirían "la corona incorruptible de gloria," únicamente cuando apareciese "el Príncipe de los pastores," no antes (1 P 5:4). El premio de su ministerio y de su fidelidad en el servicio de Dios recién llegaría cuando viesen venir en las nubes al Hijo del Hombre, después de haber concluido su ministerio de vindicación en el lugar santísimo. ¿Cómo es entonces que los veinticuatro ancianos figuran ya como vencedores en el juicio, "vestidos de ropas blancas, y con coronas de oro en sus cabezas?" (Ap 4:4,10).244 ¿Son realmente en esta visión del juicio, seres únicamente simbólicos, que figuran ya virtualmente en el cielo, como habiendo obtenido la victoria?245

244 Este es el problema básico de quienes consideran que los veinticuatro ancianos son los santos del pasado, pues se basan en una interpretación equivocada del estado de los justos muertos, antes de la venida de Cristo. Véase n.211 y 237. La única opción que quedaría en este caso, sería la mención de una resurrección especial mencionada en los evangelios, realizada cuando Cristo resucitó (Mt 27:52-53).

245 otra posibilidad es que la corona de los ancianos no sea la corona de un triunfo personal sobre el pecado, sino del éxito de su ministerio en favor de los santos (Filip 4:1; 1 Ts 2:19), y especialmente en relación con su ministerio intercesor (Ap 5:8; cf. St 5:14-20). Véase más adelante.

Contraparte celestial real de los ancianos.

El hecho de que el Juez que se sienta sobre el trono está representado también, según la visión de Daniel, como "el Anciano de Días" por excelencia que preside en el juicio, sugiere que esta representación celestial es una corte de venerables que se consagra a la vindicación del pueblo de Dios. Este hecho debe conducir la investigación ahora, hacia la relación que guarda el número 24 de los ancianos, con otras descripciones del juicio de Dios, y su consiguiente relación terrenal y celestial.

Valor del número veinticuatro.

La designación de "ancianos," para referirse a los dirigentes de las sinagogas judías y de las iglesias cristianas hacia fines del primer siglo, era algo muy común. Esto permite suponer que los creyentes de las siete iglesias del Asia para esa época, los asociarían fácilmente con los veinticuatro ancianos.246

El número 24, según algunas tradiciones rabínicas, formaba la base de la constitución de la corte del "pequeño sanedrín," que debía atender las necesidades del pueblo en las distintas ciudades de Israel, de acuerdo con las instrucciones dadas en Dt 16:18: "Jueces y oficiales pondrás en todas tus ciudades que Yahvé tu Dios te dará en tus tribus, los cuales juzgarán al pueblo con justo juicio." En la capital, sin embargo, había un gran sanedrín constituido por 72 ancianos, compuesto al parecer por tres pequeñas cortes "en el área del templo." Cada una de las tres cortes estaba representada por 23 ó 24 miembros.247 Según algunas tradiciones, en ambos sanedrines, el quorum mínimo era de 23, y el máximo de 71. Las pequeñas variaciones entre los números 23 y 24, y 70, 71 y 72, se deben a ciertas interpretaciones particulares de algunos pasajes bíblicos, y que son usados para explicar la razón por la cual se quiebra a veces el carácter duodecimal de la cifra.248

Esto permite deducir que detrás del envío de los setenta, o setenta y dos según otras versiones, Jesús estaba indicando implícitamente que sus discípulos iban a reemplazar al Sanedrín judío de setenta ancianos que había en Jerusalén, en su calidad de jueces de Israel, una vez que se estableciese su reino (Le 10:1,5-7,10-12). Algo semejante parece haber indicado poco antes del envío de los setenta, con el envío de sus doce discípulos más allegados (Mt 10:5-15; Mr 6:7-13; Le 9:1-6). En este envío, Jesús mantuvo también el carácter duodecimal respetado en estas cortes de tribunales judíos.

246 L.W.HURTADO, 113, considera que este hecho ofrece la asociación más inmediata del término para los primeros lectores del Apocalipsis.

247 Por un estudio detallado del número de miembros que componían el pequeño y el gran sanedrín, véase J.M.BAUMGARTEN, 72-75.

248 Ex 18:18 incluiría a Moisés y Aarón; dos eran eliminados por suertes de entre los seis representantes de cada tribu, según la historia de Eldad y Medad en Nm 11; Aarón y Hur presiden sobre los setenta según Ex 24:14, etc. *Ibid,* 75.

Contraparte celestial de los ancianos.

Estas cortes de juicio compuestas por 24 ó 72 ancianos, según se consideraba, tenían su contraparte celestial. Esta convicción está basada en varios textos del Antiguo Testamento, en los cuales se hace referencia al tribunal divino en lo alto, en correspondencia con los tribunales terrenales.

Según esta concepción tipológica, el rey de Israel representaba a Dios, y sus jueces y consejeros a una corte angelical correspondiente en el cielo. Por ejemplo, en 1 R 22:19-22 se describe la contraparte celestial de lo que ocurría en esos momentos en la corte terrenal de Acab y Josafat, reyes de Israel y de Judá (1 R 22:10-12). Bajo este contexto, puede entenderse mejor la explicación adicional de Micaías (v.23), y la reacción consiguiente del falso profeta Sedequías (1 R 22:24).249 Los que en este pasaje ocupan el lugar de consejeros, son profetas, y esto no excluye necesariamente su calidad de ancianos. Ambas instituciones, como ya se vio, no estaban circunscriptas a ninguna casta hereditaria.

Otros pasajes representan el juicio celestial en una perspectiva más universal. La corte divina está compuesta por una contraparte celestial de los príncipes de las naciones. En Dt 32:8, según las versiones de la LXX y de Qumrán, se dice que Dios estableció la herencia de las naciones, "cuando separó los hijos de los hombres," y "estableció los límites de los pueblos según el número de los *"ángeles de Dios."25Q* Como "el cuadro de las naciones" que fueron "separadas," según Gn 10, revela el número de 70 familias, y el número de los hijos de Israel que descendieron a Egipto revela también el mismo número (Gn 46:26-27), el Targum Pseudo Jonatán de Dt 32:8 parafrasea este pasaje, combinándolo con el texto masorético de la siguiente manera: Dios estableció los límites "con *los setenta ángeles, los príncipes de las naciones,* con quienes apareció para ver la ciudad (Babel), y en ese tiempo estableció los límites de las naciones según el total de setenta almas de Israel que descendieron a Egipto."251 otro comentario judío incluye a Miguel, como el principal en este número de ángeles que acompañaron a Dios cuando descendió a ver la torre de Babel, y declara que la misión de estos ángeles fue la de enseñar las nuevas lenguas a estas familias de Noé.252

Dejando de lado algunas especulaciones que siempre aparecen en los escritos rabínicos, un hecho resalta aquí, y es que las versiones de la LXX y de Qumrán, guardan relación con otros pasajes bíblicos, en donde los príncipes o

249 El espíritu de mentira provino de Satanás, que antes de suderrocamiento por Cristo, tenía acceso a la corte divina (cf.Job 1-2). Dios le permite, según Micaías, engañar a todos los falsos profetas (1 R 22:23). Sedequías se disgusta, porque entiende que Micaías considera ser el único que no se ha dejado engañar por Satanás, y el único que representaba verdaderamente a Yahvé. No hay que olvidar que en la mentalidad oriental, lo que Dios permitía era expresado como habiendo sido ordenado por él. Véase por ejemplo2 Sm24:1, y la explicación posterior de 1 Cr 21:1; cf.2 Sm 24:10,17).

250 LXX: "Cuando el Altísimo dividió las naciones, cuando separó los hijos de Adán, estableció los límites de las naciones según el número de los *ángeles de Dios" (aggélon Zeoü).*

251 J.M.BAUMGARTEN, 68.

252 *ibid.*

jueces de Israel o de la naciones, son llamados "dioses" o "hijos de Dios," y se sientan en el tribunal celestial para juzgar a su pueblo, o a las naciones mismas (Sl 82:1,6; 89:6-8; 29:1-2). En Sl 7:6-8, un texto que puede ser colocado en estrecha relación con el juicio antitípico del Día de la Expiación descripto en Zc 2:13; 3:1-5,253 David ruega que la congregación de los pueblos rodee a Dios, y que sobre ellos se siente en alto. Así como los delegados del juicio celestial se establecían en torno al trono de Dios (cf. Zc 3:1-2; 1 R 22:19; Sl 82:1; 89:7), los ancianos del Sanedrín judío también se sentaban en semi-círculo, de tal manera que todos podían verse sin dificultad en sus sesiones.254 Así también, los veinticuatro ancianos que vio Juan en la corte celestial, se sientan en juicio rodeando el trono de Dios (Ap 4:4) .255

Esta conexión entre los príncipes de este mundo y su contraparte angelical, con acceso a la corte divina, se ve de nuevo en Job 1:6-12; 2:1-7. Satanás figura allí entre "los hijos de Dios." Es él "el acusador" (S1109:6; Zc 3:1), "el adversario" (véase etimología en 1 R 11:14,23,25), y como príncipe de este mundo, según Job, tenía audiencia en la corte celestial, en el lugar mismo en donde "se regocijaban todos los hijos de Dios," "cuando alababan todas las estrellas del alba" (Job 38:7).

Todo ésto da sentido a varios pasajes del libro de Daniel, en donde el trasfondo de la lucha angélica que está detrás de los príncipes de este mundo, se destaca nítidamente. Las naciones enemigas de Israel figuran como poseyendo príncipes celestiales que se oponen a la obra de Dios (Dn 10:13,20). Esos príncipes opositores son ángeles caídos, como lo atestiguan claramente el profeta Isaías, y poco más tarde un contemporáneo de Daniel, el profeta Ezequiel. Mientras que Isaías habló de la caída de Lucifer en la descripción dei rey de Babilonia, y en el contexto de la destrucción de su imperio (Is 14), Ezequiel habló de este ángel caído al poner de relieve el carácter del rey de Tiro (Ez 28:1-19).

Esto explica por qué Miguel es visto por Daniel como siendo "uno de los principales príncipes" empeñados en esta batalla espiritual (cf. Ef 6:10-12), o más específicamente, "vuestro príncipe" (Dn 10:21), "el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo" (Dn 12:1). Los otros príncipes eran príncipes de las naciones que, como en la visión de Isaías y Ezequiel, tipificaban un aspecto sobresaliente de los ángeles opositores (Dn 10:13= los reyes de Persia, y v.20= de Grecia).256 Judas vio al "arcángel Miguel" contendiendo con el diablo (v.9) cf.Heb 2:14), y Juan amplió el panorama de esta lucha angelical más tarde, mostrando que era ya de larga trayectoria, pues había comenzado en el cielo (Ap 12:7-9). El Hijo del Hombre, o el Angel de Yahvé o del Pacto, o el arcángel o

253 Véase cap 6, 296.
254 *ibid,* 67-69.
255 La creencia rabínica en esta correspondencia celestial-terrenal, se ve en Ex Rabbah 33:4: "Cualquiera cosa que el Santo, bendito sea él, creó arriba, de igual manera creó abajo." En el S.XIII, en su comentario sobre Nm 11:16, Nachmánides vio también "la correspondencia entre el quorum del Sanedrín terrenal con el celestial," *ibid,* 78.
256 Ciro cedió ante Miguel, el príncipe celestial de Israel, y dio libertad a su pueblo cautivo en Babilonia. Teniendo en cuenta este hecho, la profecía lo considera a él, así como a los reyes de persia, un tipo o figura del Mesías a venir (Is 44:27-28; 45:1-7; Ap 16:12).

Príncipe Miguel, es identificado en el Nuevo Testamento con Jesucristo (cf. 1 Ts 4:16).

Este mismo ser celestial es denominado también por Daniel, "el Príncipe de los ejércitos" (8:11), y "Príncipe de los príncipes" (Dn 8:25). Su obra recibe una oposición enconada de un "cuerno" o poder de pequeños orígenes (Dn 8:11). El objetivo de este poder es justamente el de romper la correspondencia entre las entidades terrenales y celestiales que Dios estableció (Dn 8:10). Esta interposición impostora busca obtenerla destruyendo al pueblo de Dios y a sus verdaderos pastores y ancianos, y eliminando al mismo tiempo la verdad, mediante el establecimiento de un sistema que desvirtúa el ministerio del príncipe celestial.257

También se lo denomina "el Mesías Príncipe," o simplemente, "el Mesías," en relación con su venida y su muerte expiatoria (Dn 9:25-26; cf., v.24). Su naturaleza celestial se destaca especialmente con la denominación "Príncipe de los Ejércitos," el mismo título que utilizó el "hombre" que se le apareció a Josué cuando estaba por conquistar la tierra prometida (Jos 5:13-15).

Es interesante observar que el Nuevo Testamento denomina a Cristo, "Príncipe de los pastores" (1 P 5:4), no príncipe de los sacerdotes o sumo sacerdotes. El ministerio sacerdotal judío típico caducó con la muerte de Cristo. Contra estos "ancianos" o "pastores" debió encararse primero el poder de Dn 8, para apoderarse del pueblo de Dios (Dn 8:10-11).258 En Dn 8:12, revela el engrandecimiento de este príncipe sobre el pueblo de Dios, y especialmente sobre los pastores, lo que le dio autoridad aun para ponerlos sobre el continuo ministerio sacerdotal que arrebató al príncipe celestial (Dn 8:11; véase Hech 20:17,28-30)259

Este príncipe celestial estaba representado por las dos instituciones básicas de Israel: la de la monarquía y la del sacerdocio, que en tiempos de Daniel, no podía cumplir su ministerio, porque se encontraban en cautiverio. El pueblo dirigía directamente sus ojos al santuario celestial, porque el terrenal estaba en ruinas. Bajo este contexto, era más fácil proyectar la tipología del sacerdocio y del reinado a una obra que se cumpliría en la esfera celestial, y sin intermediarios terrenales.260

257 Compárese Dn 8:11-12 con 11:33,35 y Ap 13:10; cf.Lm 2:1, en donde la ¡dea de la cautividad es puesta en relación con el mismo poder impostor.

258 El "ejército" puede ponerse en relación más estrecha con los "guardas" del santuario, según Nm 4:3,23,30; 8:24-25. Véase A.M.RODRIGUEZ, "Sianificance of the Cultic Lanauage in Daniel 8:9-14," en F.B.Holbrook, ed. *Symposium on Daniel* (RHPA, Hagerstown, Maryland, 1986), 531. En Is 24:21, se usa el mismo término, "ejército," en relación con la contraparte celestial o angelical de los reyes de las naciones. Esto muestra una vez más que el sentido del término "ejército" podía designar también a un cuerpo de principales o dirigentes.

259 Véase detalles en cap 6, 322-325.

260 Es interesante destacar que la Institución de los ancianos continuó vigénte en el cautiverio (Ez 8:1). Ellos, así como sin duda los que pertenecían a la casta sacerdotal, tuvieron una función pastoral (Ez 34:2-10). En relación con otra profecía, y bajo el contexto persa, se podría ir más lejos y sugerir que en Dn 10:13, Miguel intervino ante los reyes persas en ia persona del máximo representante judío en Persia. El libro de Esdras muestra que los príncipes judíos no jugaron un papel pasivo en el decreto favorable de Ciro (Esd 1:8-11; 2:1-2). El trasfondo de Dn 10 se ve en Esd 4:5. Miguel había acompañado a su pueblo y a sus dirigentes a Palestina, y ahora debía volver a Persia para intervenir ante Ciro de nuevo (Dn 10:1,13).

Estos pasajes muestran una especie de interacción entre las acciones de los hombres y las de sus contrapartes angelicales, semejante al cuadro paralelo en el consejo del reino ya visto en 1 R 22. Sin caer en un fatalismo extremo, en donde los hombres son títeres de fuerzas superiores, sin responsabilidad alguna en sus decisiones, puede verse que, tanto en el Antiguo como en el Nuevo Testamento, se muestra hasta qué grado los hombres deben luchar o ceder frente a influencias sobrenaturales, positivas o negativas, ya sea que estén concientes de su poder y existencia, o no lo estén (cf.Ef 6:12). Esto puede servir de ilustración para juzgar en tales casos, el valor de la oración (cf.Dn 9:1-20), > la necesidad de ser concientes de la naturaleza de la lucha en la cual el se. humano se encuentra (Mt 26:40-41; 1 P 5:8-9).[261]

Este contexto puede ayudar a comprender mejor también, todo ei pasaje de la profecía apocalíptica de Is 24:21-23. En el día del juicio, Dios castigará juntos "al *ejército de los cielos* en lo alto, y *a los reyes de la tierra* sobre la tierra." En relación con ese juicio, se dice que Dios reinará delante de sus ancianos en Jerusalén (Is 24:23). Esto ocurre al mismo tiempo que se dan las señales de la luna y del sol típicas del tiempo del fin (Is 24:23; cf.Mt 24:29; Ap 6:12-13, etc). Tanto los príncipes celestiales malignos como los de la tierra, quedarán encerrados en prisión para recibir, después de muchos días -mil años, según Juan-, el castigo que determine el veredicto celestial (Is 24:22; Ap 20). Basados en estos pasajes, los rabinos también dejaron constancia de su creencia en un juicio final, en donde Dios, junto con sus ancianos, juzgará "las naciones del mundo."[262]

Si se analizan detenidamente los pasajes del Antiguo Testamento que abordan esta interacción humano-angelical, puede verse que su denominación a menudo se fusiona, pudiendo significar tanto príncipes o jueces terrenales, como también celestiales (cf. Dn 10:13,20; Sl 82).[263] Otras veces, aunque se establece su correspondencia, la identidad de ambas partes es definida claramente (Is 24:21; Mt 18:10, etc).

Así también, los veinticuatro ancianos del Apocalipsis son seres celestiales, la contraparte en lo alto dei sanedrín judío y de sus sinagogas. Como este sanedrín y sus sinagogas fueron reemplazados por el tribunal de los apóstoles y ancianos

[261] Si se tiene en cuenta que Abraham fue considerado heredero del mundo (Rm 4:13), y que en su simiente serian benditas "todas las naciones de la tierra," puede suponerse que el propósito de Dios era que las naciones fuesen finalmente puestas bajo la influencia de sus ángeles, en un triunfo total sobre el príncipe de este mundo y sus ángeles (cf. Job 1-2). Este parece ser, a nuestro juicio, el contexto más claro de Dt 32:8. Véase n.250.

262 Cf.BAUMGARTEN,69.

263 Llama la atención un detalle del juicio celestial anunciado en Dn 7. El texto permite leer que el juicio se da en favor de los santos, o que se lo da para que ellos mismos juzguen (Dn 7:22). A.J.FERCH, "The JudgmentScene in Daniel 7," 166-167, favorece correctamente la primera opción. Véase cap 5, 272. De todas maneras, si se prefiriese la segunda opción, se podría pensar, no en un juicio llevado a cabo por los fieles que resisten al poder opresor, sino por su contraparte celestial. En efecto, el término *qadosím,* "santos," es usado en la Biblia no sólo para designar a los hombres santos (Sl 16:3; 34:9[10]; Dn 7:18,21,22,25; 8:24), sino también a los ángeles, como se ve en la siguiente visión de Daniel mismo (Dn 8:13). Si esto es así, en Dn 7:22, los santos del Altísimo participarán en el juicio a través de la contraparte celestial de sus tribunales de ancianos. Podría irse más lejos aún, y pensarse en un juicio de condenación que ellos dan en relación con el poder opresor, mediante el testimonio de sus vidas que es considerado en la corte celestial. Véase n.267.

de la iglesia, puede verse ahora eri los veinticuatro ancianos, la contraparte celestial representativa del consejo deliberativo de las iglesias (cf.Mt 16:18-19; 18:15-20).264 Cuando este consejo de las iglesias actúa conforme a la Palabra de Dios (Le 11:52), y bajo la conducción del Espíritu Santo, la contraparte celestial confirma sus decisiones (Jn 20:22-23). En caso contrario, sus decisiones no son validadas (cf. SI 82:2-5,7-8)265 Así también, los pastores u obispos que encarnan o representan a las iglesias, figuran en los mensajes a las siete iglesias como ángeles, debido a que los siete ángeles son la contraparte celestial de sus dirigentes (Ap 1:20).266

Cabe destacar que en la visión de Juan, los príncipes de las naciones no figuran en ia corte celestial. Sólo figura la contraparte celestial del cuerpo representativo de las iglesias.267 Esto se debe a que, con la victoria de Cristo sobre la cruz, los príncipes de las tinieblas perdieron toda representatividad en la corte celestial (Ap 12:7-10; cf. Le 10:18). Todo poder sobre los hijos de Dios les ha sido quitado. Esto lo constataron por anticipado los setenta sucesores del sanedrín judío, que Jesús envió para anunciar las nuevas de su reino, no sólo a los judíos, sino también a los gentiles. Su regocijo mayor consiste en saber que sus nombres están escritos en el *libro de la vida* que está "en los cielos," en correspondencia con los registros de la iglesia (Le 10:17-20). Ellos sabían que Dios levantaría un "sanedrín" o *concilio* celestial que juzgaría a su pueblo, bajo los mismos principios de justicia que Jesús les estaba enseñando, como el verdadero y legítimo intérprete de la ley (Mt 5:22; cf. SI 122:4-5= "las sillas del

264 D.E.AUNE, 23, basado en A.SATAKE, *Gemeindeordnung,* 137-150, considera que los "ancianos" del Apocalipsis son seres celestiales, angélicos, sin relación alguna con "la estructura del presbiterio de la iglesia terrenal." Cabe recordar, sin embargo aquí, que la estructura de los veinticuatro ancianos proviene del judaismo, así como la estructura de las doce tribus de los 144.000 que representan al último remanente cristiano sobre la tierra: el Israel de Dios. Y esto, a pesar de que las iglesias o los cristianos en general, nunca fueron divididos estructuralmente en doce tribus. Simplemente se toman las imágenes y expresiones del judaismo, y se las aplica al cristianismo.

265 En el Salmo 82, los príncipes o jueces de las naciones son llamados *'elohfm,* "dioses." Apoyado en este pasaje, Jesús extendió la denominación de *'elohim* a todos los que reciben "la Palabra" de Dios, esto es, a los jueces, profetas, sacerdotes y dirigentes que ocupan el lugar que Dios les asigna para que actúen en su nombre, representándole ante su pueblo o ante el mundo. En ciertos casos, aún los príncipes y reyes paganos fueron considerados "siervos suyos" para cumplir su voluntad (Is 44:28; 45:1-7; Jr 25:9). Otros, "vara y báculo" en su "furor" para castigar a las naciones (Is 10:5-6). Esto lo fueron también las tribus de Israel cuando conquistaron a Canaán y subyugaron a las naciones en la época de David.

Dios pone y quita reyes (Dn 4:17,25,32,35). Aun los terribles magistrados de Roma fueron considerados ministros suyos para contener el desenfreno de los hombres, al punto de que los que los resisten, resisten a Dios mismo (Rm 13:1-7; 1 P 2:13-23). Esto es verdad en todas las exigencias que no invalidan las leyes divinas (Mt 14:3,6-9; 22:21). Por más detalles, véase *excursus 3.*

266 Véase W.H.BROWNLEE, 224-225; cf.n.133.

267 Todas las calumnias e infamias bajo las cuales los hijos de Dios fueron condenados por los tribunales humanos,' no tienen efecto en la corte celestial. Sus acusadores no tienen representatividad. Los únicos aceptados ahora, son los seres celestiales antitípicos de sus amados dirigentes que velaron por ellos, y hasta dieron sus vidas para llevarles el mensaje de salvación, y darles la bienvenida al reino espiritual de Cristo. Los justos claman por su vindicación, y ese clamor llega hasta Dios. La augusta corte celestial pesa el valor de esos clamores, y determina si es justo o no. Al vindicar a los santos, se condena a los reinos del mundo como traidores e injustos. En ellos se halló la sangre de aquellos que dieron testimonio con sus vidas, de su justicia y fidelidad. Es en este sentido que el *cuerno pequeño,* la *bestia* apocalíptica y las naciones de la tierra, son juzgados en la vindicación de los santos. El juicio que determina el grado de responsabilidad, y la medida consiguiente de su castigo final, es posterior.

juicio").268

Conclusión.

Tanto el número 24, como el calificativo "ancianos," eran bien conocidos por todos en Israel, pues formaban parte tanto del "pequeño" sanedrín, como del "grande" en los casos en que su quorum podía reducirse de 70 a 24. Los doce apóstoles y los ancianos de la iglesia (cf. 1 P 5:1), así como los setenta discípulos enviados por Jesús para anunciar la venida de su reino, fueron instituidos para reemplazar este concejo deliberativo representativo de las doce tribus. La continuidad del pueblo de Dios se da ahora en el Israel espiritual que acepta al Hijo de la promesa, no más en un Israel carnal que lo condenó.269

La correspondencia celestial de estos tribunales establecidos por Dios para administrar y juzgar a su iglesia (cf. 1 Cor 5:3-5; 6:1-6), y para que todo pueda hacerse en ella "decentemente y con orden" (14:40), está corroborada por muchos pasajes en ambos testamentos, y por las interpretaciones rabínicas posteriores. Mediante la llave de la Palabra de Dios, y la unción del Espíritu que hace factible la presencia de Cristo en medio de su pueblo, lo que la iglesia liga en la tierra, es ligado en el cielo; lo que desliga, es también desligado en la corte celestial (Mt 16:19; 18:18; Jn 20:21-23)270

En Apocalipsis, el número de ancianos que aparece en el juicio no es el de setenta, como era el caso normal en el Gran Sanedrín. Esto se debe al hecho de que este juicio es el juicio que vindica a los santos, al Israel de Dios, y no el juicio de las naciones que ocurrirá durante ei milenio, luego que los santos hayan heredado el reino. Es evidente que la visión de Juan evita hacer toda asociación con las interpretaciones rabínicas de ciertos pasajes del Antiguo Testamento, acerca de la contraparte celestial de los príncipes de las naciones. Cristo los venció a ambos en la cruz, y los despojó de toda autoridad y trascendencia reales en la corte celestial (Cl 2:15; Ef 1:20-22, etc).

En lugar de ver una contraparte del sanedrín judío que los condenó y expulsó de Israel, y en lugar de ver alguna contraparte angelical de los príncipes de las naciones bajo las cuales sufrirían el martirio y la condenación, los "vencedores"

268 [_a paiaDra "sanedrín" en Mt 5:22, es traducida a menudo "concilio," en un intento por conciliar lo que parece difícil de explicar bajo el término "sanedrín." Véase BAUMGARTEN, 70, n.36.

2°9 El Apocalipsis fue dirigido, como ya se vió, a siete iglesias representativas de todo el cuerpo de cristianos comprendido entre la primera y segunda venida de Cristo. De allí que la figura de los ancianos tiene que haber sido vista más específicamente como la contraparte del cuerpo deliberativo de las iglesias. Ningún judío no convertido al cristianismo podría ser beneficiado con esta visión de Juan. Sin embargo, la segunda sección del Apocalipsis revela la dimensión más universal del juicio, y que abarca las dos dispensaciones. Véase más adelante. A la luz de esta dimensión más universal, la figura de los veinticuatro ancianos podría también ser vista como la contraparte celestial de los ancianos que juzgaron al pueblo durante el período del Antiguo Testamento.

270 Esto no quiere decir que los ancianos son los responsables de atar o desligar del reino a los fieles o traidores de la fe, según sea el caso. La responsabilidad incumbía tanto en el ATcomo en el NT, a toda la iglesia (Cf.Nm 15:35= *"toda* la congregación lo lapidará"). Pero los ancianos jugaban un papel preponderante en estos casos, como ya se vio. La contraparte celestial de todo el pueblo de Dios en el tribunal de Cristo, está dada por los ángeles. No hay que olvidar que cada hijo de Dios tiene también un ángel guardián (Sl 34:7; Dn 3:28; 6:22; Mt 18:10). En este sentido, toda la iglesia está representada en la decisión de la corte celestial; no sólo su cuerpo dirigente. El tribunal celestial está compuesto, en efecto, por una hueste innumerable de ángeles (Ap 5:11-12).

de las iglesias podían reconocer en los veinticuatro ancianos, la contraparte celestial de sus venerados y amados dirigentes, que tanto hicieron por ellos para asegurar su victoria. Son ellos los que ahora se sientan en la corte celestial con el "Anciano de Días," para vindicarlos ante el universo.

*Los veinticuatro ancianos en el interior del Apocalipsis.*

Rodeando el trono de Dios, Juan ve veinticuatro ancianos sentados sobre veinticuatro tronos (Ap 4:4). Su relación con los vencedores de entre las iglesias se vuelve patente cuando se comparan ambas descripciones. En los mensajes a las iglesias se promete la vida eterna "al que venciere" (Ap 2:7,11,17,26; 3:5,12,21; cf.2:6,18; 3:10-12), "la corona de la vida" (Ap 2:10; 3:11), el sentarse en el trono celestial (Ap 2:26-27; 3:21), y "ropas blancas" lavadas "en la sangre del Cordero" (Ap 3:5,18; cf.7:9,13-14). En la visión del juicio, los veinticuatro ancianos figuran sentados sobre tronos, poseen "coronas de oro en sus cabezas," y se visten de ropas blancas (Ap 4:4). Cuando Cristo, el héroe vencedor por excelencia, toma el libro que está en la mano de Dios, ellos alaban la grandeza del Cordero. Gracias a su sacrificio, los vencedores fueron redimidos "para Dios, de todo linaje y lengua y pueblo y nación" (Ap 5:9).

Las copas de oro con las oraciones de los santos.

Su íntima relación con los redimidos se ve de nuevo en el hecho de que poseen el fragante perfume del incienso, "las oraciones de los santos" (Ap 5:8; cf. Sl 141:2). Su papel sacerdotal, si de sacerdocio se hace referencia aquí, no es equivalente al del sumo sacerdote terrenal, ni al del Hijo del Hombre. No figuran oficiando sobre el altar de oro (cf. Ap 8:3), ni presentando la sangre de Jesús delante de! Padre (cf.Ap 1:5; Heb 9:12,26; 10:9-14). Tampoco llevan el incienso sobre incensarios (*libanotón*= Ap 8:3,5), sino sobre copas (f/'á/as= Ap 5:8). ¿Qué clase de sacerdocio cumplen entonces los ancianos aquí?

Si ellos son la contraparte celestial de los ancianos de las iglesias, debe buscarse conectar este simbolismo con el ministerio sacerdotal de los ancianos. Como ya se vio, los ancianos tienen un ministerio intercesor delante de Dios, pues son convocados especialmente para interceder por sus hermanos en la fe, a través de sus oraciones (Snt5:14-20; Cl 1:3,9; 2 Ts 1:11-12; cf. Dt 21:6-8; Jl 2:16,etc). Este ministerio intercesor lo poseen, en realidad, todos los creyentes (Ap 5:9; cf.1:6).271 Deben orar por el mundo (1 Tm 2:1-4,8; Mt 5:44; Le 6:28; 23:34, etc), y por sus propios hermanos en la fe (Rm 15:30; Cl 4:3; 1 Ts 5:25; 2 Ts 3:1-2; Heb 13:18, etc).272 Así se muestra la alta estima en la cual la corte

271 HURTADO, 114. Referente a la comprensión de Ap 5:9-10, véase n.213-214.
272 En relación con el ministerio sacerdotal de todos los creyentes, véase cap 7, 357-359; 363,n. 119; 366,n.126. Esto no tiene nada que ver con una presunta absolución del pecado de parte de los ancianos hacia los pecadores, ni de ninguna confesión personal que los elegidos les hacen de sus pecados. Las oraciones intercesoras de los santos son elevadas para que el Espíritu de Dios sea derramado sobre los pecadores, y se conviertan del pecado. Pero el perdón del pecado es siempre un asunto entre Dios y el pecador, jamás entre un sacerdote terrenal y el pecador (cf.Mr 2:7; Le

celestial tiene este ministerio intercesor del pueblo de Dios.[273]

Hay que reconocer, sin embargo, una diferencia. Los veinticuatro ancianos no elevan ninguna oración intercesora delante de Dios. El símbolo del incienso que llevan sobre las copas se encuentra dentro de un contexto de adoración y de alabanza, no de intercesión. Los ancianos llevan no sólo copas de oro llenas de incienso, sino también arpas mediante las cuales alaban a Dios por la redención que el Cordero obtuvo con su sangre. Saben que con el emplazamiento del tribunal de Cristo, y la abertura del libro que vindicará a los santos, Dios da una respuesta final al clamor de su pueblo. Los veinticuatro ancianos son testigos de ello, y se regocijan. Pueden dar testimonio de que las plegarias de los santos que ahora presentan delante de Dios en su juicio, son tenidas en cuenta en la corte celestial, y pueden testificar también de la fidelidad de Dios en cumplirlas. ¿Querrá Dios indicar, mediante este simbolismo, el interés que tienen los ancianos en las luchas y pruebas del pueblo de Dios?

Dada su calidad de arquetipos celestiales de los ancianos de las iglesias, puede delimitarse más aun esta relación tan estrecha que tienen los veinticuatro ancianos con los santos. Los ancianos conocen de cerca el caso de cada miembro del cuerpo de Cristo. No solamente velan por ellos (Hech 20:28,31), sino que les dan la bienvenida mediante el bautismo, al reino espiritual que Cristo mismo estableció (Ap 5:9).274 Son testigos de las súplicas de perdón y aceptación divina de los que ingresan en la comunión de los santos, e invocan "el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo" para que se les conceda este deseo (Mt 28:20).

Esta presentación que los apóstoles y los ancianos que los sucedieron en el ministerio de la iglesia, hacen a Dios de los que solicitan el bautismo, es contalibizada también, como ya se vio, en la esfera celestial (Jn 20:23). Los que se bautizan, se bautizan como testimonio del perdón que ellos piden de sus pecados (Hech 2:38; 10:42-48; cf.Jn 20:22-23; 1 Cor 6:11). Cuando esta obra cuenta con la bendición del Espíritu Santo, y está de acuerdo con la "llave" de la Palabra de Dios, la contraparte celestial de ios ancianos de la tierra la corrobora, e integra a los nuevos conversos al reino de Cristo (Jn 20:22-23; Mt 16:19; cf.1 P 5:1; Mt 18:18)275

273 Moisés y Elias, quienes habían ascendido al cielo como primicias o anticipo para la antigua dispensación, de la redención final del pueblo de Dios (Jud 9; 2 R 2:11-12), mostraron de nuevo su inmenso interés en la obra de la salvación, al descender del cielo para fortalecer a Jesús antes de su conflicto final (Mt 17:3-4; Mr 9:4-5; Le 9:30-33. Véase n.211 y 237.

274 Felipe había sido ordenado diácono cuando todavía no se habían establecido ancianos en la iglesia recién naciente de los apóstoles (Hech 6:5). Su misión abarcaba también lo que después se delimitó más específicamente para los ancianos (cf. 1 Tm 3:1-13). En Hech 8:26-40, se lo ve bautizando y predicando el evangelio en diferentes lugares, lo que hace pensar en un ministerio posterior más extenso que el que recibió al comienzo, cuando se lo había ligado a la administración y servicio de "las mesas" en la iglesia (cf. Hech 6:1-4).

275 Los primeros cristianos creían todavía en el S.II, que la Iglesia abarcaba mucho más que "el conjunto de los cristianos en la tierra." La entrada a la misma mediante el bautismo los hacía ciudadanos de una familia celestial "que se extiende hasta la tierra y reúne en sus brazos a las comunidades cristianas diseminadas. Por ésto se decía que la iglesia está "edificada sobre las aguas," cf.W.WALKER, *Historia de la Iglesia Cristiana* (trad.A.F.Sosa, ed.La Aurora, Bs.As., 1957), 42.

Teniendo en cuenta estos hechos, puede sugerirse que en la visión del juicio, los representantes celestiales de los elegidos poseen copas llenas de incienso, para presentar, al igual que los ancianos terrenales, tales súplicas de perdón y aceptación delante del trono. Se regocijan y alaban a Dios, porque hay verdadero "gozo en el cielo," "delante de los ángeles de Dios, por un pecador que se arrepiente" y entra en la comunión fraternal de la familia de Dios (Le 15:7,20; cf. Ef 2:19; 3:15). La requisitoria judicial del tribunal celestial, tiene en cuenta los votos sinceros de fidelidad hechos por todos los que solicitan ser considerados hijos de Dios.

Juan vio que los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos están más cerca del trono que los ángeles de Dios (Ap 5:11). Los ancianos se encuentran delante de los ángeles (cf.Lc 15:10). Junto con los cuatro seres vivientes, encabezan la alabanza y la gratitud tributada a Dios y al Cordero por la redención del pueblo de Dios (Ap 4:9-11; 5:8-10). Los millones y millones de ángeles celestiales que los siguen, y finalmente toda la creación, retoman la alabanza que ellos inician, y todos juntos reconocen la grandeza y el poder y la dignidad del que está sentado sobre el trono, y del Cordero (Ap 5:11-14).

Otros momentos en los cuales figuran en el Apocalipsis.

La relación de los ancianos con los escogidos se ve otra vez cuando uno de ellos los señala y los describe delante del profeta (Ap 7:13-17). El anuncio del juicio celestial, y del tiempo de tomar el reino, vindicar a los santos, y dar el galardón a los vencedores, los hace postrarse y alabar a Dios (Ap 11:16-19; cf.Ap 5:8-10; 19:4). Esto muestra de nuevo el vínculo tan estrecho que los ancianos tienen con los héroes de la fe. Agradecen a Dios por la obra de la redención. Los creyentes pueden ver con cuánto interés miran las inteligencias celestiales esta obra de juicio y vindicación (cf.1 P 1:12), y con cuánto interés deben contemplar ellos mismos esta obra final de Dios por ellos. También les revela de una manera gráfica, cuán estrechamente están vinculados ei cielo y la tierra.276

El reconocimiento que los ancianos tributan a Dios "de recibir la gloria y la honra y el poder" en ocasión del juicio, estriba en que él es el Creador (Ap 4:11). De allí que el mensaje a ser dado al mundo, cuando "la hora de su juicio ha llegado," incluye un llamado mundial de adoración "a aquel que hizo el cielo y la tierra, el mar y las fuentes de las aguas" (Ap 14:6-7). El acto de arrojar las coronas delante del trono revela su reconocimiento de que todo dominio, ya sea terrenal o celestial, es un dominio conferido, recibido por delegación, y por la pura voluntad divina (Ap 4:10-11). Ningún trono ni ningún poder funciona de por sí, sino que depende del trono de Dios.

La victoria y la herencia que recibirán los redimidos, dependen también dei trono celestial, no de tronos o poderes independientes. El dominio que ellos obtendrán, será un dominio de gracia, nacido del afecto divino, sin ninguna clase

276 HURTADO,115.

de compulsión exterior (Ef 1:5,9,11-12). Los que traspasen el umbral del mundo eterno, podrán reinar gracias a la redención del Cordero (Ap 5:9-10). Allí, el orden y el dominio que el hombre poseía al principio, antes que el pecado entrase en el mundo (Gn 1:28), volverá a serie otorgado (véase Mq 4:8). Esta será la experiencia de todos los redimidos, no de una élite particular (Dn 7:22,27; 2 Tm 2:12; Ap 2:26-27; 3:21; 20:4; 22:5).

Las coronas de oro.

Pero, ¿por qué los veinticuatro ancianos poseen coronas en sus cabezas? ¿Son coronas que revelan su triunfo por el pecado? En ese caso, deberían ser seres humanos glorificados con antelación, gracias a una resurrección especial anticipada, pues la corona de gloria que recibirán los ancianos junto con todos los redimidos, no precederá a la segunda venida de Cristo (1 Cor 9:25; 1 Ts 2:19; 2 Tm 4:8; Snt 1:12; 1 P 5:4). Heb 11:39-40 testifica que los hombres del pasado que fueron perfeccionados por la fe, no recibirán la recompensa antes de ese día (cf.Heb 12:23; 1 Ts 4:15-17). Si la corona de la vida es otorgada con antelación a un grupo especial, sólo puede serle concedida virtualmente, en espera de la vindicación oficial del juicio que aprueba a los santos.

La idea de triunfo no está necesariamente ligada con las coronas. Puede tratarse simplemente de una "dignidad real" o sacerdotal conferida (2 R 11:12; 2 Cr 23:11; Est 1:11; 2:17; 8:15; Zc 6:11,14, etc). La figura de los tronos sobre los cuales los ancianos se sientan, es usada en las visiones de Daniel (7:9) y ele Juan (Ap 20:4), en contextos de juicio. El trono y las coronas de oro sobre las cabezas de los veinticuatro ancianos, muestran gráficamente la autoridad que recibieron para juzgar al pueblo de Dios. En ese caso, no hay necesidad de pensar en seres humanos ya glorificados.

Se ha argumentado que los veinticuatro ancianos llevan coronas en sus cabezas, para mostrar a los elegidos el rango o estado que recibirán pronto, como resultado de la victoria de Cristo.277 Siendo una "representación simbólica de los elegidos," o un "arquetipo celestial" que sirve de contraparte y representación de los santos en la tierra, los ancianos muestran que las promesas divinas "están basadas sobre realidades celestiales."278 Debe recordarse que a menudo, en las representaciones proféticas, el tipo y la realidad se fusionan al punto de aplicar a las realidades celestiales, cuadros típicamente humanos.279 En este caso, la idea de triunfo expresada por las coronas, podría aplicarse a los seres celestiales. Ellos figurarían vestidos de esa manera para mostrar su identificación con la experiencia y el ministerio de los

277 ibid, 114-115.
278 *ibid.*
279 Por ejemplo, el profeta Oseas proyecta su experiencia matrimonial desastrosa y su reconciliación posterior, a la relación de Dios con su pueblo. En esa reconciliación, Dios se acerca a su pueblo para seducirlo, de la manera en que se seducía una joven virgen (Os 2:14= "yo la seduciré...y hablaré sobre ('ai) su corazón;" cf.Ex 22:16; Gn 34:4; Je 19:3; Rt 2:13; Is 40:2). En estos últimos pasajes se usan los mismos términos hebreos "seducir" y "sobre su corazón," que en el pasaje de Oseas citado primeramente. E.JACOB, Osee (Labor et Fides, Genéve, 1982),30.

ancianos de las iglesias, y lo que aguarda a los vencedores. Así también, las arpas con las cuales alaban a Dios, son un anticipo de las arpas con las cuales los redimidos se unirán en la alabanza celestial (Ap 15:2; cf. 14:2).280

La idea de dignidad y de autoridad representada por las coronas, en relación con los tronos que se establecen en el juicio, es también prometida a los vencedores de las iglesias (Ap 3:21; cf.2:26-27). En este aspecto, el cuadro de los ancianos se ve nuevamente ligado al de los vencedores. ¿Deben los tronos de los ancianos representar también el rango que los fieles obtendrán pronto, cuando se sienten frente al trono de Dios para juzgar las naciones? (cf.Ap 20:4).

Aunque esta interpretación es verosímil, el contexto parece indicar algo más que un drama puramente representativo de lo que ocurrirá después. La visión muestra un juicio que se realiza antes del regreso de Cristo y de la recompensa de los elegidos, y que se da en el contexto antitípico del Día de la Expiación. La puerta está abierta al lugar santísimo. El triunfo de los redimidos es un triunfo que ellos comparten, pues se identifican con los santos al presentar sus oraciones delante de Dios.

En este contexto puede traerse a coiación el hecho de que se asocia también la idea de la corona con la felicidad y bienestar de ios que la poseen (Job 19:9; S1103:4; Jr 13:18; Lm 5:16; Prov 4:9; Cant 3:11). A menudo, la corona refleja el triunfo y el gozo obtenido por el éxito de otros. Así, "la mujer virtuosa es corona de su marido" (Prov 12:4); "las riquezas de los sabios son" la "corona" del que piensa el bien (Prov 14:24); "corona de los viejos son los hijos de los hijos" (Prov 17:6). Pablo consideró que sus "hermanos" en la fe, por los cuales él ejerció un ministerio constante de intercesión,281 eran su "esperanza," su "gozo," y su "corona," en.la cual podría regocijarse en la venida del Señor (Filip 4:1; 1 Ts 2:19). En la nueva Jerusalén, los redimidos serán considerados también "una corona de esplendor en la mano de Yahvé, un turbán real en la mano" de Dios (Is 62:3).

Bajo este contexto, las coronas de los veinticuatro ancianos revelan por anticipado, no sólo cuán segura es la victoria que espera a los que venzan, y qué distinción y reconocimiento les aguarda, sino también la apropiación que estos arquetipos celestiales hacen de la victoria de aquellos a quienes vindican en el juicio.282 El triunfo de los creyentes es su propio triunfo. La corona que poseen, es también la corona de los que triunfan. Su íntima asociación con las luchas y pruebas del pueblo de Dios -conocen su clamor-,283 les da autoridad

280 VALENTINE, 310, ve varios paralelos entre Ap 5:8-11 y 14:2-3. Un "cántico nuevo" (Ap 5:9; 14:3; cf.15:3 ?), un rescate (Ap 5:9; 14:3), arpas (Ap 5:8; 14:2; 15:2). Todo esto, según este autor, tiene su contexto causal en el SI 98, *ibid,* 350,n.23. Esto no quiere decir que los dos cánticos son idénticos (cf.Ap 14:3), sino que el cántico de los ancianos es un anticipo del cántico de liberación de los 144.000. La relación de los 144.000 sellados con el juicio analítico de Ap 4-5, se ve de nuevo en el hecho de que, como resultado del mismo, los 144.000 están "delante del trono," y delante de los cuatro seres vivientes, y de los ancianos (Ap 14:3).

281 Rm 1:9; Ef 1:15-16; 3:14-21; Filip 1:3-11; Cl 1:3-11; 2 Cor 11:23-29; etc).

282 Esto responde a la crítica de quienes argumentan que los ángeles no figuran en otros lados con coronas, ni sentados sobre tronos. Cf.J.M.FORD, 72.

283 Véase la relación tan estrecha de los ancianos con la iglesia y sus problemas en 1 Tm 3:1-7; Tit 1:5-16.

para participar activamente en el juicio.284 Este es otro elemento que prueba que el tribunal levantado en esta visión, tiene que ver específicamente con la vindicación del pueblo de Dios, como en el Día de la Expiación, y no aún con el juicio del mundo.

Ante la presencia del Señor, los veinticuatro ancianos no tienen nada que objetar. Todo lo que es hecho, aún la redención de los santos, nace de Su voluntad soberana (Ap 4:10-11). Por esta razón no se levanta ninguna oración intercesora de parte de ellos. Al ser testigos no sólo de la perseverancia de los elegidos (Hech 1:14; Cl 4:2, etc), sino también de la fidelidad de Dios para cumplir sus promesas y responder a sus clamores, vindican no sólo a los santos, sino también y especialmente, el carácter de Dios. Arrojan sus coronas delante del trono, porque reconocen que la corona de gozo y de victoria que ellos comparten por la redención de los santos, no es digna de comparar con ia de Aquel que no solamente fue el Actor principal de la salvación, sino también su Autor (Ap 5:9-10; cf.Heb 2:10; 12:2).

Conclusión.

Aunque el número 24 es un número simbólico que representa la contraparte celestial del consejo deliberativo de las iglesias, y la representación de los "ancianos" es sin lugar a dudas también figurada, los seres que componen esta corte parecen ser reales. Así debían entenderlo los lectores del primer siglo en el contexto histórico de su época, y así puede entenderse también hoy si se lee esta descripción dentro del contexto de la visión misma del juicio. El "Cordero como inmolado, que tenía siete cuernos y siete ojos" (Ap 5:6), es también una representación simbólica, y a pesar de ello, nadie duda de la existencia real de la persona así representada en el santuario celestial.

La relación de este juicio con el Día de la Expiación, se ve no sólo por el contexto de la puerta abierta al lugar santísimo y al trono de Dios, sino por el hecho de que el propósito del juicio se centra en la vindicación de los santos, no en el juicio de las naciones. Todas las calumnias e infamias con las cuales los hijos de Dios fueron condenados por los tribunales humanos, no tienen representatividad en la corte celestial. Los únicos juicios que son aceptados son los de los seres celestiales antitípicos de sus amados dirigentes que velaron por ellos, y hasta dieron su vida por llevarles el mensaje de la salvación.

Es cierto que al vindicar a los santos, se juzgan los reinos del mundo como traidores e injustos, y por esto son condenados. En ellos se halló la sangre de aquellos que dieron testimonio de su justicia y fidelidad con sus vidas. Sus clamores elevados al cielo debido a la terrible opresión que sufrieron, exige un análisis y evaluación clara de los hechos involucrados, y que en muchos

284 Los *ancianos* en el Antiguo Testamento, dictaminaban juicio en las puertas de la ciudad (Dt 21:2-6,19-20; 22:15-18; 25:7-9; Rut 4:2,4,9,11). Los jóvenes, y en general, la iglesia, debían en el Nuevo Testamento, someterse a sus juicios (1 P 5:5; cf.v.2-3; véase Tit 1:5-16). BAUMGARTEN, 64, da evidencia acerca de la creencia que poseían en el primer siglo los sectarios de Qumrán, de un concilio judicial compuesto por veinticuatro hombres que juzgaría a Israel en el futuro.

aspectos incluye a los opresores. Debe determinarse que son los fieles de Jesús quienes merecen la vida, y no sus verdugos. Pero es únicamente en este sentido que "el cuerno pequeño" que se enalteció, según Dn 7 y 8, o la bestia y los reinos del mundo, según Apocalipsis, son juzgados en esta visión previa. Ellos son juzgados y condenados en la vindicación de los santos (Ap 18:6,20,24; cf. 11:18). Es un juicio que libera y rescata a los santos de entre los poderes de este mundo, y que no se da sin una pelea o batalla final (Ap 16:13-14,16; 17:14; 19:11-21; cf.15:2-4; 19:1-6).

El juicio que determina la medida del castigo final de los perdidos es, en cambio, posterior (Ap 20). En ese juicio, los "vencedores" reinarán ya no sólo en un sentido espiritual como ahora, sino realmente, sentados en juicio contra los ángeles caídos y las naciones del mundo que no hubieren sido salvas (1 Cor 6:2-3). Es el juicio del milenio (Ap 20:4,6,12-14).285 Los veinticuatro ancianos no se destacan más en relación con este juicio que Dios, los ángeles y los santos, dictaminan sobre las naciones que perdieron el privilegio a la vida eterna (Ap 20-22). No son testigos de ninguna oración de fe que podrían presentar para su vindicación delante del trono.

Mientras los ancianos alaban a Dios en ocasión del juicio pre-milenial, se anuncia la posesión de "los reinos del mundo" de parte del "Señor y de su Cristo" (Ap 11:15-17), y el tiempo de otorgar la recompensa a los santos (v.18). Durante el milenio, en cambio, los santos ya reinan con Cristo (Ap 20:4,6), y juzgan a los muertos hasta la segunda resurrección (Ap 20:12-14). Esta segunda resurrección es la de los impíos que resucitan para recibir el pago final de sus obras, "la muerte segunda" (Ap 20:13-15; 21:8; 2:11úp). Estos detalles permiten apreciar de nuevo ciertos eventos que tienen una proyección temporal y espacial bien definida.286

Los cuatro seres vivientes.

Más cerca del trono, aparecen cuatro seres vivientes que también se encuentran ubicados a su alrededor (Ap 4:6). Sin embargo, no poseen coronas, tampoco se describen sus ropas como siendo de victoria, ni se sientan en tronos como los ancianos. Su descripción se asemeja a la descripción que Ezequiel e Isaías dieron del trono de Dios (Ez 1; Is 6:1-7), pareciendo ser una combinación de ambas. Esto sugiere que estas cuatro creaturas son los seres celestiales que aparecen siempre en la más estrecha vinculación con el trono de Dios.287

En las figuras del santuario, Dios aparece morando "sobre ios querubines" (2 Sm 6:2= *'al:* "sobre"; cf.1 Sm 4:4; 2 R 19:15; Is 37:16; Sl 80:1[2]; 1 Cr 13:6). Estos querubines estaban labrados en los dos extremos, derecho e izquierdo,

285 Los santos no participarán de la segunda muerte, sino que reinarán eternamente en el reino de Dios (Dn 7:18,22,27; 2 Tm 2:12; Ap 21:7-8; 2:26-27; 22:5).

286 Véase A.JOHNSON, 584-585, en relación con el milenio.

287 Más de una teoría se ha levantado en relación con estos cuatro seres vivientes. La más antigua conocida hasta hoy, es la de Ireneo en el S.II, y que estima que los cuatro seres vivientes representaban a los cuatro evangelistas sobre los cuales se apoya la iglesia. Agustín siguió poco mas tarde esta interpretación, aunque con algunas variantes.

del propiciatorio (Ex 25:18-22; 37:7-9; Nm 7:89; Heb 9:5). Salomón mandó hacer dos querubines adicionales, totalizando cuatro querubines, como en la visión de Ezequiel y de Juan (1 R 6:23).288 Esos dos querubines adicionales cubrían con sus alas los dos extremos del lugar santísimo (1 R 6:23-28; 8:6-7; 2 Cr 3:10-18). El arca quedaba cubierta por las alas de los querubines (1 Cr 28:18; 2 Cr 5:7-9). Los fieles israelitas eran transportados por fe hacia su interior, y allí encontraban verdadero refugio y sosiego para sus almas (Sl 91:1,4,9; 61:4-5; 63:8).289

El poder extraordinario y universal que ellos poseen, aparece representado en la visión de Juan por el número 4, y por las formas más significativas y poderosas de la creación animal290 (Ap 4:7-9; cf.Is 6:2-4,6= ¿zerafines?; Ez 1:5-14; 10:20-22= ¿querubines?). Así como los "ancianos" y el "cordero como inmolado" representan a seres reales que en sí no poseen tal configuración, así también estos cuatro seres vivientes, seres reales y celestiales, son representados en la visión con otros símbolos de la creación, sin que por ello la posean en sustancia. Una vez más, la relación del juicio con la creación resalta nítidamente, eventos estos que en la tradición judía se ligaban también con el Día de ia Expiación.291 Estos cuatro seres vivientes encabezan la adoración, la alabanza y el reconocimiento que los ancianos tributan a Dios (Ap 4:9-11; 5:14).

ángeles.

También rodean el trono "millones de millones" de ángeles que alaban a Dios (Ap 5:11-12; cf.Dn 7:9-10; Heb 12:22). Ellos rodean no sólo el trono, sino también los cuatro seres vivientes y los veinticuatro ancianos (Ap 7:11-12). Estos ángeles innumerables que rodean el trono de Dios, son testigos del juicio de los redimidos, y contemplan su triunfo final sobre los poderes del mal (Ap 3:5"; cf.Lc 12:8-19; 1 Cor 4:9; Ef 3:10, etc).

Es importante destacar de nuevo aquí, que el tabernáculo de Moisés y el templo de Salomón revelan anticipadamente una visión semejante, como testimonio mudo de la realidad del tribunal celestial. Las cortinas de los lugares santo y santísimo estaban bordadas con querubines de "obra de artista" *(ma'aseh hoseb),* el más trabajoso y costoso de los tejidos del tabernáculo (Ex 26:1; 36:8). Lo mismo ocurría con el velo que separaba el lugar santo del santísimo (Ex 26:31; cf. v.33-35; 36:35; 2 Cr 3:14). En el templo de Salomón se

288 CAIRD, 60, relaciona los cuatro seres vivientes con los querubines que estaban sobre el arca.

289 Cf.Rt 2:12; Sl 17:8; 36:8(7). La proyección e identificación de Dios con las alas de los querubines que se encontraban en el lugar santísimo, puede percibirse en la expresión *literal* a menudo repetida: "que habita los querubines" (1 Sm 4:4; 2 R 19:15; etc). Algunas versiones modernas agregan "entre," que no está en el original. No sólo los ángeles, sino también sus representantes escogidos, entran en determinadas circunstancias dentro de esta proyección divina, pues en ellos Dios se revela de una manera especial (cf.Sl 8:5= *'elohim-,* Ex 7:1, etc). Véase cap 7, 363-364.

290 HURTADO,114: "representantes celestiales de los órdenes de vida" de la "creación general." Ya en el judaismo se asociaban los cuatro querubines de Ezequiel con los cuatro puntos cardinales y la creación, *Midrash del Sl 90; Pirke R.Eliezer 4*\ cf.P.PRIGENT, 86. S.BARTINA, 329-336, sugiere con evidencias bíblicas y extrabíblicas, que la descripción "llenos de ojos" en los seres vivientes, podría referirse a piedras brillantes o rizos incrustados como ojos en su cuerpo, para destacar su hermosura y poder.

291 Cf.J.DOUKHAN, 118-120.

esculpieron querubines en sus paredes interiores, y en sus dos puertas (1 R 6:29-35; 2 Cr3:7). La visión de Ezequiel del nuevo templo contiene también una proyección similar (Ez 41:17-20,25).

Los ángeles que vio Juan en visión, no son meros espectadores. Están constantemente activos en la obra de la redención (cf. Dn 7:10). En sus varias visiones, y en diferentes momentos, los vio entrar y salir, cumpliendo con la misión que se les encomendaba en el santuario.292 Algunos transmiten las órdenes que provienen del templo, a los ángeles que están sobre la tierra (Ap 7:1-3). Otros proclaman los mensajes del cielo a su pueblo, y a todos los habitantes de la tierra.293 También anuncian los juicios de Dios sobre los impíos.294 Uno de ellos clama ai Hijo del Hombre que siegue la tierra en su venida (Ap 14:15,17), y recoja a sus escogidos en su granero (Mt 3:12; 13:30; Le 3:17). Otro ángel da la orden al ángel que tiene otra hoz aguda, para que vendimie la viña de la tierra, y sea pisado el lagar de la ira de Dios sobre los impíos (Ap 14:17-20; cf.Is 5:2= "uvas silvestres"). Pero todos participan en la adoración y alabanza que finalmente el orbe entero tributará al que está sentado en el trono, y ai Cordero, por la redención eterna del universo (Ap 5:11-14).295

El libro que el Cordero abre en el juicio.

Otro de los detalles más difíciles de determinar en la composición del juicio celestial, tiene que ver con el libro que debe ser desellado. Si se recurre a las demás visiones bíblicas acerca del juicio, se descubre que hay varios libros que deben ser abiertos (Dn 7:10; Ap 20:12). Salvo "el libro de la vida," los demás libros no son mencionados por nombre. Su asociación con el libro sellado pareciera ser verosímil, pues el Cordero es el único capaz de tomar el libro "del Cordero" (Ap 13:8; 21:27)296 Sin embargo, si el libro de la vida fuese el libro sellado, ¿por qué no se lo define como tal en la visión del juicio de Ap 5, como en el resto del Apocalipsis? (Ap 3:5; 13:8; 20:12,15; 21:17; 22:19). ¿Cómo es

292 Salomón ordenó esculpir querubines en las molduras y tableros de las diez basas de bronce que hizo construir en el patio del santuario (1 R 7:29,36). Estos querubines en el patio reflejan tal vez, un intento por describir este constante ir y venir de los seres celestiales del santuario a la tierra, y viceversa.

293 Ap 8:13; 10:1-3,5-7,9-11; 14:6-11; 18:1-3; cf.1:1,20; 2:1,8,12,18; 3:1,7,14; 17:1,3,7,15; 19:9-10,15; 22:1,6,8-10.

294 Ap 7:1-3; 8:2,6-8,10,12; 9:1,13; 11:15,19úp (cf.8:5úp); 15:6,8; 16; 18:21; 19:17-18; 20:1-3.

295 Según E.DE WHITE, *DTG,* 763, el cántico de Ap 5:13 fue entonado también en la ascención de Cristo, y será entonado por los redimidos y los ángeles de Dios en la tierra nueva y por la eternidad (*HAp*, 432; *CS,* 730; *T,* VIII, 44; cf. *PP,* 541; *CS,* 600,737). De esto no se puede deducir nada referente al momento de ia visión descripto en los capítulos cuatro y cinco del Apocalipsis, pues una canción puede ser entonada muchas veces y en diferentes momentos. En la ascención de Cristo, como ya se vio, el Señor fue establecido sobre un reino de gracia a la diestra del trono de Dios, y en este sentido, el cántico de Ap 5:13 fue apropiado también para esa ocasión inaugural. En Ap 5, en cambio, Jesús comparece en el lugar santísimo para vindicar a su pueblo, sentarse sobre su trono de gloria, y recibir los reinos del mundo que el diablo había querido venderle de una manera indigna y barata al comienzo de su ministerio terrenal (Mt 4:8-10). Justamente hablando de la ocasión en que "el templo de Dios es abierto en el cielo" en el lugar santísimo (cf.Ap 11:19), y de nuestra necesidad de estudiar, meditar y orar, para tener una percepción espiritual que permita discernir lo que atañe al interior del santuario celestial, agrega lo siguiente: "captaremos los temas de los cantos y agradecimientos del coro celestial alrededor del trono," *T,* VI, 368.

296 VALENTINE, 335-336.

posible, además, que ese libro llegue sellado al juicio?297

El hecho de que no se defina la naturaleza del libro sellado, ni se diga nada acerca de su contenido, abre la puerta a muchas interpretaciones. Algunos han imaginado que el libro es un codex298 compuesto por siete volúmenes, enrollados unos sobre otros. De esta forma, el rompimiento de cada seiio permitiría leer un rollo. Esta opinión es descartada por la mayoría de los autores,299 pues el rompimiento de los sellos parece anteceder a la abertura del libro.300 Por otro lado, no hay ninguna sugerencia que permita suponer que estaba dividido en partes. Todo indica que el libro es un solo volumen o rollo, escrito por dentro y por fuera, y cuya lectura podía darse del exterior sin necesidad de abrirlo, y del Interior cuando se lo desenrrolla.301

Basados en una costumbre que proviene del mundo romano, algunos han sugerido que el libro sellado con siete sellos es un testamento que atestigua ¡a validez del último deseo o voluntad del testador (véase Heb 9:15)302 El rollo sería un símbolo de la herencia303 que los profetas, apóstoles y Jesús mismo anunciaron, basados en el testamento que dejó el Hijo de Dios al morir. Esa herencia, de acuerdo a esta interpretación, no sería otorgada hasta que el Cordero abriese el testamento, y regresase a buscar a los vencedores.304

Otros piensan que el libro contiene el plan de salvación o, más

297 VALENTINE argumenta que el libro de la vida fue escrito desde la fundación del mundo, y conecta este hecho con la predestinación anunciada en Rm 8:29-30. Conviene aclarar, no obstante, que cuando el libro de la vida es puesto en relación con la fundación del mundo, se hace referencia a los nombres que "no están escritos desde la fundación del mundo" (Ap 13:8; 17:8). Lo más que se puede extraer de esta declaración es que, a partir de la fundación del mundo, hay nombres que se están inscribiendo allí. Por otro lado, el Cordero se presenta como habiendo sido sacrificado desde entonces en los propósitos de Dios, y esto no da lugar a concluir que su sacrificio se concretó materialmente antes del año 31 de nuestra era. De igual modo, el que hayamos sido predestinados para ser salvos, no significa que existimos materialmente antes de nacer. Sólo existimos en la mente y en los desig nios de Dios. Esto mismo puede decirse de los nombres que son escritos en el libro de ía vida. Este libro de la vida fue establecido cuando fue dispuesto también el santuario celestial para resolver el problema del pecado (cf.Heb 9:26), con el propósito de anotar los nombres de todos aquellos que entrarían en el servicio y la adoración de Dios. Véase cap 5, 268; 6, 385-386.

298 Este sistema de edición se desarrolló más o menos en la época de Juan, entre el S.I y el S.II DC.

299 Esta forma comenzó a ser usada por los cristianos, y los judíos la incorporaron recién en los S.II y III. F.B.HUEY, "Scroll," en *The Zondervan Dictorial Encyclopedia of the Bible* (Grand Rapids, Michigan, 1976), 315.

30Cr R.H.MOUNCE, 143, a pesar de creer que el rollo es un solo volumen, piensa que su disposición en la visión de Juan es anormal, debido a que considera que con el rompimiento de cada sello, una porción del libro es dada a conocer. Este argumento podría ser usado en realidad, para probar que lo mostrado con el rompimiento de cada sello tiene que ver con el sello en sí, y no directamente con el contenido mismo del libro. En efecto, en Ap 5:3-5 se destaca la importancia que tiene en el juicio abrir el libro, pero en los capítulos 6 y 8 se revela únicamente la abertura de los sellos que preceden a la abertura del libro.

301 P.PRIGENT, 94. Con respecto a si podía ser leído del exterior sin abrirlo, es cierto en algunas clases de rollos, pero no necesariamente en todos. En este caso, puede sugerirse que la parte escrita por fuera, conteniendo el título del documento y ciertos aspectos relacionados con el mismo, no necesitaba ser desenrollada para leerse.

302 E.RUSSE, "A Román Law Parallel to Revelation Fire," en *B.Sac.* 115 (1958), 258-264; K.A.STRAND, 55, liga esta interpretación con la noción de un "libro de destino," pues al abrirlo se recupera la herencia perdida.

303 VALENTINE, 357, n.111, lo conecta con Ap 22:19.

304 Aunque la ¡dea de la herencia puede ser mantenida con bases bíblicas (cf.Jr 32), el ejemplo romano no es muy sólido. Muchos documentos de diversa naturaleza tenían siete o más sellos, y en lugar de rollos, los romanos preferían usar tabletas de madera cubiertas con cera para consignar la voluntad o testamento de una persona. C.M.MAXWELL, 211-212, con referencias bibliográficas.

específicamente, ia profecía de los eventos finales, con la salvación del pueblo de Dios y el juicio de los malvados 305 Se ha pensado también que allí se encuentra consignado el curso futuro de la historia,306 o lo secreto de sus decretos relativos al futuro y al destino del mundo.307 También existen interpretaciones modernas que retoman "la más antigua interpretación" cristiana,308 y que consideran que el libro sellado es el Antiguo Testamento que Cristo debe aclarar y revelar (cf.Lc 4:21)309 Esto lo hace rompiendo figurativamente los sellos.

Un estudio detenido de la visión del juicio a la luz de todas estas interpretaciones, hace pensar que ninguna de ellas es totalmente descartable. Aunque a simple vista no parece haber una definición muy clara del profeta sobre el contenido del libro,310 hay suficientes elementos en la profecía que pueden servir de base para orientar la investigación dentro de la perspectiva total de la visión. Por ejemplo, aparecen sellos, el libro está escrito por dentro y por fuera, hay una puerta abierta al trono en el lugar santísimo del santuario celestial. Si el profeta llora porque nadie podía abrirlo, ni leerlo ni mirarlo, es porque su contenido le resulta tan obvio que ni siquiera siente necesidad de definirlo más. Hay un Cordero como inmolado, lo que evoca la muerte sacrificial del héroe celestial. Está su comparecimiento en el lugar santísimo, etc. No hay necesidad pues, de caer en una anarquía interpretativa.

Teniendo en cuenta estos hechos, puede extraerse el siguiente principio conductor o selectivo en la búsqueda de la identificación del libro sellado. La interpretación que mejor logre incluir todos los aspectos involucrados en la visión, así como sus antecedentes textuales, y dentro del propósito de la visión, será preferible a las interpretaciones parciales que se conforman con un cuadro más limitado o unilateral.

El libro de la ley o libro del pacto.

Si para determinar el contenido del libro se recurre únicamente a lo que el profeta ve, luego del rompimiento de cada sello, no se avanza demasiado, porque tales visiones no revelan necesariamente su contenido, sino el contenido de los sellos. Lo que el profeta ve está en relación directa con lo grabado o escrito en los sellos, pero no revela necesariamente lo escrito en el libro.311

Un lector del primer siglo, conocedor del culto israelita, no podía tener dudas

3°5 P.PRIGENT, 94, presenta esta Interpretación como una posibilidad.

306 R.H.MOUNCE, 142.

307 *ibid.* K.A.STRAND, 55,57, combina esta interpretación con la idea de un testamento hecho por Cristo al morir, para recuperar la herencia perdida. MOUNCE cita SI 139:16 como base para esta interpretación, y otros escritos apócrifos que tienen que ver más bien con los libros de registros, que con este libro que vio Juan en Ap 5. Véase también Dn 10:21. Estos pasajes pueden entrar dentro de los libros de registros que se llevan en el cielo, y que figuran como ya escritos virtualmente, dentro de la perspectiva bíblica de la predestinación. Véase n.297.

308 Hipólito, Orígenes, Victorino de Pettau, etc. Cf.P.PRIGENT, 94.

309 *Ibid,* 94-95.

310 PRIGENT se asombra por el hecho de que una vez que se abre el séptimo sello, no se menciona más el libro sellado.

311 C.M.MAXWELL, 210.

sobre el contenido del libro sellado. En todo el Apocalipsis son muy frecuentes las imágenes del santuario terrenal, y el movimiento de la visión del juicio en los capítulos cuatro y cinco, tiene su contraparte terrenal en la historia y la liturgia de Israel.312 Es obvio, entonces, que debe recurrirse al santuario terrenal para buscar una solución aceptable. De hecho, la visión misma del trono de Dios, como ya pudo apreciarse, entra dentro de ias descripciones mosaicas y salomónicas.

El único libro que figuraba en el lugar santísimo del santuario de Israel, justamente al lado del arca sobre el cual Dios moraba sentado sobre su trono, era el Libro de la Ley o Libro del Pacto (Dt 31:26)313 En este libro estaban consignadas las bendiciones que serán acordadas a los vencedores -la tierra prometida y la morada eterna de Dios en su medio-, así como ias maldiciones que caerán sobre los apóstatas (Dt 27:11-32:47; 33:2-4; cf.Lv 18:24-30; 20; 26). También se determinaban las condiciones que se requerían para obtener la herencia prometida, y permanecer en ella. Estas condiciones guardaban relación con el privilegio que los vencedores tendrían de morar en la tierra de Yahvé. Se anunciaba, por un lado, la dispersión y la cautividad, y por otro lado, el regreso y la gran reunión final en la patria que Dios les preparaba (Dt 30:1-10; 32:36-43; 33:28-29)314

En la coronación del rey y en el año sabático.

/

Se daba el libro de la ley al rey de Israel, cuando era establecido sobre su trono, con el propósito de que lo leyese y guardase durante todo su reinado (Dt 17:18-20; 2 R 11:12; 2 Cr 23:11; 2 R 23:1-3; cf.1 Cr 29:19)315 En el libro de la

312 VALENTINE, 272, concluye diciendo que hoy la mayor parte de los escritores creen que "Juan se basó mayormente, sino enteramente, sobre el Antiguo Testamento." Véase KRAFT, PRIGENT, etc. Esta convicción ha motivado la .creencia moderna de que una mayor comprensión del Antiguo Testamento permitirá comprender mejor el Apocalipsis. Véase n.25.

313 Un rollo del Pentateuco, escrito de ambos lados, puede verse en F.B.HUEY, "Scroll," en *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Regency Reference Library, Grand Rapids, Michigan, 1975-1976), V, 314-315. Los caracteres de afuera son de mayor dimensión que los de adentro. F.B.HOLBROOK, "The Israelite Sanctuary," en *The Sanctuary and the Atonement,"* 28, trae a colación en relación con el simbolismo del arca, los paralelos orientales antiguos que muestran la costumbre de depositar documentos legales en los templos, a los pies de los dioses que adoraban allí.

314 P.PRIGENT, 88-89, ve en Ap 4 un parafraseo de una antigua liturgia cristiana, basada a su vez en modelos judíos tales como el *Yoser* de la liturgia sinagoga!. El *Yoser* era una bendición que celebraba "a Dios como creador, rey del universo." En el cap.5, cuya unidad con el cap.4 considera indiscutible, ve una equivalencia a la recitación del *Shema,* una segunda bendición que seguía al *Yoser,* y que era denominada: "bendición de la Torá," *ibid,* 95. En el *Shema* se expresaba en forma resumida, lo esencial de la Ley.

315 En 2 Cr 23:11 y 2 R 11:12, se cuenta que pusieron sobre el rey la corona y el "testimonio" *{'edüf),* como señal de autoridad de la nueva designación. Esta palabra, "testimonio," se usaba para hablar del "decálogo" (Ex 25:16; 31:18; 34:29), o de ias demás prescripciones y leyes divinas (1 Cr 29:19; 2 R 17:15; Si 78:5; 81:5(6); 119:88,99,111; 122:4, etc), tales como el libro del Deuteronomio o el Pentateuco en general (2 R 23:3). Este término viene de la raíz *'üd,* "testificar," y es usado a menudo para determinar aspectos legales. Por ejemplo, el testimonio de alguien cuando había dudas sobre determinado incidente (Is 8:2), o para corroborar cierto testimonio en una corte (Lv 5:1; Dt 5:20), etc. Véase W.L.HOLLADAY, 4 *Concise Hebrew and Aramaic Lexicón of the Oíd Testamenté* (W.B.Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, Michigan, 1985), 265. A menudo se usaba a Dios de testigo (Gn 31:50; Job 16:19). El pacto hecho entre dos partes podía servir de testimonio (Gn 31:44). Esta misma raíz es usada en Dt 31:19,26,28, en relación con el Libro del Pacto que fue

ley, el nuevo gobernante leía las calificaciones que Dios indicaba para ser rey (Dt 17:15-20), y las condiciones que Dios requería también del pueblo que ahora iba a gobernar (Dt 28-31, etc). El hecho de que se le exigía al rey una copia del libro, escrita del original mismo (Dt 17:18)316 prueba que el original no se usaba corrientemente. Estaba "guardado" en el lugar santísimo, al lado del trono de Dios, en lo más íntimo de su presencia, "sellado" en sus tesoros (Dt 32:34; cf.31:26).

Durante el período nómada del desierto, la copia original estaba a cargo de los levitas, y servía de base para dar el fallo en el juicio (Dt 17:8-13,18; 31:24-26). Se puede suponer que este original podía ser extraído sólo en el Día de la Expiación, fecha en la cual el sumo sacerdote comparecía por única vez en el lugar santísimo en donde estaba el libro (Lv 16:2,34). Salvo casos excepcionales, como el que precedía una larga apostasía y la interrupción de los servicios del santuario (2 Cr 34:8-33; 2 R 22:3-23:3), el rey recibía una copia escrita o cotejada con el original en el Día de la Expiación, o poco después, en ocasión de la siguiente fiesta que representaba ei reinado universal de Yahvé, y que se llevaba a cabo apenas cinco días más tarde.317

El pueblo en el exterior también poseía sus propias copias, o diferentes porciones que contenían el espíritu esencial de la ley (Dt 6:5-9; 11:18-21; 17:18-20; 27:8, etc).318 Pero debía venir al templo para escuchar su lectura de los levitas, todos los años sabáticos, luego de! Día de la Expiación, en ocasión de la fiesta de los tabernáculos (Dt 31:9-13). Es probable que durante los años sabáticos, los levitas cotejasen las copias escritas en el intervalo, e hiciesen nuevas copias del original. Esto podía hacerse en el período comprendido entre el Día de la Expiación que comenzaba el año sabático, y el Día de la Expiación que lo concluía. Lo mismo podía ocurrir cuando el rey ascendía al trono, durante su primer año de gobierno.

Sea cuales fueren algunos detalles no específicos de la ley, una cosa es clara, y es que el libro de la ley alcanzaba un realce especial en el séptimo mes, cuando concluían los servicios litúrgicos del año, y se iniciaba el nuevo año civil. El sonar especial de las trompetas diez días antes, era un solemne recordatorio

guardado al lado del arca.

316 La traducción literal de Dt 17:18 es la siguiente: "y escribirá para él una copia *de esta* ley, según *{'al)* el libro que está delante de los sacerdotes levitas."

317 La indicación que Moisés dio a los levitas de colocar el libro a! lado del arca, tiene que ver con un santuario en movimiento, pues sobre ellos caía la responsabilidad de transportar el arca (Nm 3:31-32). Esto no lo podían hacer antes que Aarón y sus hijos cubriesen el arca del testimonio con el velo que separaba el lugar santo del santísimo (Nm 4:5). No podían tocar "cosa santa" so pena de muerte (v.15,17-20), y estaban bajo la dirección de Eleazar, hijo del sumo sacerdote Aarón (Nm 3:32). Una vez que los servicios del culto se llevaron a cabo en el templo de Jerusalén, los levitas no transportarían más el arca, y el rollo de la ley sería únicamente extraído por el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, a menos que la indicación de Dt 17:18 (cf.31:25-26), hubiese servido de base para alterar excepcionalmente la orden de Lv 16:1-2,34, en la época de la monarquía y de la sedentarización.

318 Ciertas porciones que se asemejan a los *tefillin,* "filacterias," se llevaban puestas alrededor del cuello, y se sepultaban junto con el propietario una vez que éste moría. El más antiguo texto bíblico encontrado hasta el presente, estaba en dos minúsculos amuletos de plata excavados en el Valle de Hinnom. Aunque fue encontrado en 1799, pudo ser recientemente descifrado, y pertenece al S.VII AC. A.RABINOVICH, "Sholars decipher oldest Bible text," en *The Jerusalem Post International* (Edition, June 28, 1986). La parte que ha podido ser decifrada corresponde a Nm 6:24-26.

o memoria! del sonar de las trompetas en la proclamación del Decálogo en e! Sinaí (Lv 23:24-25)319

A la luz de estos hechos, la visión del "León de la tribu de Judá," del Mesías descendiente de David ("la raíz"), a!guien que es rey y sacerdote al mismo tiempo, como Melquisedec, y que comparece delante del trono celestial, no puede carecer de significado.320 Por ser sacerdote ai mismo tiempo que rey,321 comparece él mismo en el lugar santísimo, en un Día de la Expiación antitípico, para recibir el libro de las manos de su propio Padre. Más aun, ese comparecimiento tiene el propósito, no solamente de vindicar a los héroes vencedores de las iglesias (Ap 5:8-9), sino también de concretar materialmente su reino sobre su pueblo, y aún de imponer su dominio sobre los reinos dei mundo (Ap 5:12-13; 11:15-17; 14:14; 17:14; 19:11-16; cf. Dn 7:13-14).

En otras palabras, el Hijo de! Hombre comparece para ser proclamado rey de su pueblo y del mundo.322 y todo esto, en la antesala del año sabático del Jubileo, cuando todos los redimidos vendrán, de acuerdo a lo prometido, de entre todas las tribus y naciones de la tierra, para adorar y servir a Dios "día y noche en su templo" (Ap 7:14). ¿No terminarán de aprender entonces, en el séptimo milenio sabático, lo que tai vez nunca llegaron a comprender del libro del pacto, en relación con los misterios y profundidades del plan de salvación? (Rm 11:33-36).

En la determinación de la herencia.

En el libro de ¡a ley se presenta también a Dios estableciendo la herencia de las naciones, y determinando sus límites (Dt 32:8; cf.2:5,9-12,19). La heredad que Dios se escogió, su propia "porción," fue "su pueblo" (Dt 32:9; cf.4:20; 9:26,29), cuyo nombre Israel evoca la victoria (Gn 32:28). Este privilegio de ser ¡a heredad divina no era incondicional. Las maldiciones del libro revelan que en su juicio, Dios podía hacer desaparecer "la memoria de ellos" (Dt 32:26; cf. Dt 29:20-21; Ex 32:10). La herencia que Dios les otorga es, por consiguiente, una herencia de gracia (cf.Dt 7:6-11; cf.v.1).323

Esto también se anuncia con respecto a los pueblos enemigos (Dt 2:10-12,19-21; 20:10-18). Las naciones pueden estar concientes o inconcientes de que la herencia terrenal que poseen les fue concedida por Dios, pero ningún pueblo, ningún reino, según el libro de la ley, recibe una herencia incondicional (cf.Lv 18:24-30; 20:22-24). La historia de Israel prueba a su vez, que el soberano

319 Véase p.430; cap 5, 254.

32° La secta de Qumrán creía que Meíquisedeq ¡ba a presidir en la corte de los santos. Esta interpretación es tomada del dominio real que se da al Hijo del Hombre en Dn 7:13-14. 11 Q Melq.9; cf.BAUMGARTEN, 71.

321 Por esta doble función del Mesías en el santuario celestial, véase cap 6, 298-299; cap 7, 374-377.

322 Por la diferencia que se da entre la coronación inicial que Cristo tuvo como rey y sacerdote de su pueblo al ascender a los cielos, y esta coronación que precede a su regreso, vease cap 7, 405-409.

323 tema de la herencia ocupa un lugar prominente en el Pentateuco y en el resto de la Biblia. Alcanza con abrir una concordancia, y tomar nota de las veces en que aparece la palabra.

de los cielos es quien establece los reyes y los quita de su lugar (cf.Dn 4:17,25).

A pesar de la condicionaiidad de la herencia, todo pueblo y toda nación tiene por un tiempo la posibilidad de rehacerse, y de entrar nuevamente dentro de las cláusulas divinas, mediante el arrepentimiento y el perdón que Dios les ofrece misericordiosamente (Lv 26:40-45; Jon 3). Basado en su comprensión ya madura de este principio del carácter divino, Moisés confía en que Dios se apiadará de su débil y castigado pueblo (Dt 32:36; cf.30:1-6). Si en su furor lo entregó a naciones más poderosas que éi, lo vindicará finalmente, y lo expiará, así como a su heredad, con la sangre de los enemigos en el día de la venganza (Dt 32:35-43; cf.30:7; Jl 3:4-8,21 ,etc).324

El libro de la ley fue también validado por la sangre prefigurativa del Pacto (cf.Heb 9:19), luego que el pueblo decidió solemnemente someterse a sus requerimientos (Ex 24:3-8). En este rollo, el verdadero creyente encontraba "la respuesta a su angustia en relación con la eficacia de las oblaciones y de los sacrificios" (cf.SI 40:6-8).325 a través de sus sombras, podía percibir por la fe e! verdadero sacrificio a venir (Heb 10:5-10). También allí se podía leer la suerte de los que despreciasen el sacrificio provisto. Debían pagar con su sangre el precio de su rebelión.

Este libro del pacto tenía, por consiguiente, un valor de vida o muerte para el pueblo (Dt 32:47; 30:15-20).326 Era el evangelio para el mundo antiguo (Heb 4:2), y el evangelio para Israel como para el mundo, es y fue siempre un evangelio de vida o muerte (Jn 5:24,45-47). Allí no sólo se promete una herencia y el derecho a poseerla, sino también las condiciones para recibirla y para permanecer en ella (Dt 6-8, etc). Si el Israel étnico invalidaba este documento de su herencia, perdía el derecho a la tierra prometida (Dt 28:63,68).327

El traspaso de la herencia.

De acuerdo con las leyes de Israel, cuando alguien renunciaba a su herencia o la vendía, los parientes cercanos podían rescatar la propiedad si así lo deseaban. El rollo o documento de herencia era sellado y certificado por testigos, y otro libro permanecía sin ser sellado, para poder ser presentado como

324 poresta noción de la expiación en contextos de muerte y venganza, véase cap 3, 143-144.
325 E.DHORME, "Les Psaumes," en *La Bible. Anden Testament II* (Blbliothéque de la Pléiade, ed.Gallimard, 1959), 979, nota sobre SI 40:8
326 La ley de Dios contenida en los diez mandamientos, se encontraba dentro del arca, símbolo del fundamento del trono de Dios, y era la base del juicio. El libro de la ley era una amplificación o adaptación de los diez mandamientos. Este libro fue destinado especialmente para el mundo antiguo, aunque los grandes principios revelados en él son válidos todavía hoy. Aun sus símbolos tienen un valor profético esencial, cuya mayor dimensión iba a percibirse en la era cristiana. Por extensión, el resto del Antiguo Testamento, e incluso todo el Nuevo Testamento, pueden ser vistos como el cumplimiento del testimonio divino que pesará en el juicio (Jn 5:45-46). Al dar el Padre el libro de la ley y del pacto al Mesías de David, le confiere la facultad de juzgar (Jn 5:22). Este acto tiene entre otros, el propósito de que "todos honren al Hijo, así como honran al Padre" (Jn 5:23; cf. Ap 5:11-14).
327 El libro de la ley era un libro de promesa, y sus leyes fueron hechas sobre la base de la promesa. Por esta razón, muchas leyes comienzan con la introducción: "Cuando hayáis entrado en la tierra que yo os doy..." (Lv 25:2; Dt 6:10; 7:1; 11:8-12; 12:1,29,etc). En este sentido, el libro de la ley era también un Libro de Destino. Véase la interpretación de este destino prometido en Heb 3:18-4:13. Véase también Dt 28:32,36,47-68, en relación con el destino de maldición que aguardaría a Israel por la desobediencia a la iey; *PP,* 409-501.

prueba de la adquisición (Jr 32:10-15). Obviamente, estos documentos abiertos podían ser adulterados. En ese caso, las partes involucradas podían ir a juicio, y el libro sellado ser abierto para verificar la autenticidad del otro documento.

El Israel según la carne renunció finalmente a su herencia espiritual y material que Dios le había confiado, vendiendo su primogenitura en manos de un traidor (cf.Mt 26:14-16; 27:3-10), y entregando al Mesías, hijo de David, a un pueblo enemigo. Esto hicieron oficialmente, declarando al mismo tiempo que no tenían otro rey que el César (Jn 19:15).328

El libro de ia ley estipulaba que quienes derramaban sangre inocente debían morir "por dicho de testigos" (Nm 35:30-34; Dt 17:6; 19:15; Heb 10:28). Cuando había un litigio en relación con un derramamiento de sangre, el pueblo debía recurrir al templo, en donde se determinaba la sentencia de acuerdo con la ley que estaba al cuidado de los levitas (Dt 17:8-12). Aunque después protestaron por su propia condena (Hech 5:28), lo cierto es que los dirigentes judíos mismos firmaron su propia exclusión del reino cuando declararon: "Su sangre sea sobre nosotros, y sobre nuestros hijos" (Mt 27:25). Debido a esta decisión, el libro de la ley que tanto veneraban, iba a condenarlos "delante del Padre," en el tribunal celestial (Jn 5:45-47) 329

Pero, por paradójico que parezca, esta decisión de los judíos en relación con ia herencia prometida en el libro, iba a resultar en la validación y cumplimiento del pacto o evangelio que el antiguo testamento anunció en sombras (Le 24:27,44-47; Heb 4:2; 9:9). Su exclusión iba a redundar admirablemente en la salvación del mundo (Rm 11:11-15). La determinación suicida de los dirigentes judíos, suicida en relación con los antiguos aspectos étnicos y geográficos enmarcados en los documentos de la herencia330 (cf.Gn 15:18-21; Nm 33:54; Dt 28:11, etc), iba ahora a ser escrita en el Nuevo Testamento (Heb 9:15-21), y para beneficio del pueblo que produjese los verdaderos frutos que Dios requirió siempre de su pueblo (Mt 21:43-44; cf. Jn 1:17).

Siendo que a ellos "les fue confiada la palabra de Dios" (Rm 3:2), y esa palabra fue guardada en el santuario terrenal, ¿no habría su renuncia al pacto de ser también incluida en la contraparte celestial, en el libro de la herencia que vio Juan en el lugar santísimo y que, según Juan mismo atestiguó, condenaría "delante del Padre" a quienes se hiciesen responsables de la sangre de su Hijo? (Jn 5:45-47). El hecho de que el libro está escrito por dentro y por fuera, algo no muy común en el mundo antiguo, sugiere que el libro no fue programado inicialmente para tanto material, o simplemente, que la consignación escrita de! traspaso de la herencia se efectuó del lado de afuera dei documento original.

Es interesante traer a colación en este contexto, la iectura que los cautivos

[328] La fidelidad de Dios es eterna, pero abarca tanto las bendiciones como las maldiciones. Nunca prometió Dios salvar a su pueblo en la infidelidad. El será tan celoso en cumplir sus promesas de Bendición, como las de maldición. Los judíos vendieron por treinta piezas de plata su primogenitura, y con la muerte de Esteban, poco más tarde, al cumplirse las setenta semanas proféticas determinadas para Israel, la perdieron definitivamente. Véase cap 6, 329,336.

329 E.DE WHITE, *PE,* 290; *LPGM,* 270; *CS,* 719, lo llama "libro del estatuto" o "libro de la ley," "la Biblia."

330 por un estudio minucioso del cumplimiento de las promesas del AT en el NT, y sus implicaciones en los aspectos étnicos y geográficos, véase la obra de H.LARONDELLE ya citada.

que regresaron de la cautividad de Babilonia hicieron del libro de la ley, en el tan significativo mes séptimo (Neh 7:73-10:39). Al concluir su lectura, renovaron su pacto con Dios, e hicieron una promesa escrita que fue firmada por los dirigentes -príncipes, levitas y sacerdotes-, de ser fieles a sus cláusulas (Neh 8:18; 9:3,38; 10:1-39; cf.v.28-29). Aunque no se define dónde fue que firmaron esa decisión, puede sugerirse por el contexto que fue del lado de afuera del documento leído, es decir, en la parte exterior de la copia del libro de la ley que disponían entonces.

En su primera visión, Juan escucha la voz de Jesús, y certifica que, en la opinión de su maestro ahora glorificado, los que pretenden ser judíos no lo son, sino que blasfeman y son "sinagoga de Satanás" (Ap 2:9; 3:9). Esta descripción puede implicar también a los cristianos nominales que traincionan la fe verdadera (cf.Rm 2:17-29). Luego ve la escena del juicio que vindica a los vencedores de ¡as iglesias. Ellos son los verdaderos herederos de las promesas del libro de la ley. El Israel según ia carne ni figura en la visión. Se describen a continuación los rasgos prominentes de la historia de la iglesia, no la historia del judaismo (Ap 6-7). La contraparte celestial de los ancianos de las iglesias está sentada para testificar de la fidelidad de ios hermanos. Juan ve también que la herencia les corresponde únicamente a quienes la adquirieron, no a quienes renunciaron a ella.

Jesús fue el *pariente cercano* (cf.Gl 4:4: "nacido bajo la ley"), que pagó el rescate que se requería para que sus seguidores, ahora excluidos de la sinagoga, pudiesen recuperar la herencia que el judaismo carnal perdió. El era en realidad, el verdadero "heredero" (Mt 21:38). Su herencia, como la de Abraham, el heredero de la fe, no está limitada a Palestina, sino que abarca el mundo entero (Heb 1:2; Rm 4:13; cf.Gn 12:3). Gracias a él, sus discípulos pueden vencer sobre el pecado, y recibir la herencia prometida (Gal 3:29; Heb 6:17; cf.v.12-15). Todos los que son adoptados como "hijos" de Dios, son "coherederos" "juntamente con él" (Rm 8:17; Gi 3:29; 4:5-7). Aunque pueden obtener ya la herencia espiritual desde que Jesús la pagó en la cruz, y fue establecido sumo sacerdote sobre su pueblo en el santuario celestial, deben esperar su regreso para obtener su cumplimiento material (Mt 5:5; 25:34; Ap 21:7; Heb 10:34; 1 P 1:4).

Los israelitas fueron los labradores a quienes Dios confió la herencia. Los herederos actuales de la promesa deben reconocer también que la herencia que se les otorga en el nuevo pacto tampoco es incondicional. Pueden perderla (Ap 21:8,27; 22:15; 1 Cor 6:9-10; Gal 5:19-21). La corona es ganada (Ap 2:1 Oúp), o arrebatada (Ap 3:11). Sus nombres permanecerán en el libro de la vida, o serán borrados de allí (Ap 3:5). Por un lado se les promete participar del banquete celestial con Cristo (Ap 3:20úp-21), y por otro se les advierte del peligro de ser vomitados (Ap 3:16 ; cf. Lv 18:25,28; 20:22-24). Sólo "el que venciere heredará todas las cosas" (Ap 21:7; cf. 2:7,11,17,26; 3:5,12,21)331 De allí la insistencia

331 Pablo advirtió también en contra del peligro de perder el premio de los vencedores (Cl 2:18), y acerca de la necesidad de poner la mira en las cosas de arriba (Cl 3:1-4). Vale la pena destacar aquí, que esta advertencia de Pablo aparece inmediatamente después de anunciar que Cristo anuló *la*

del Apocalipsis sobre los aspectos éticos de la herencia (Ap 12:17; 14:12; 22:12, etc). De allí también que en ei juicio final, el arca del pacto que contiene el Decálogo, es revelado al mundo (Ap 11:19). Dios hace heredar los reinos de ia tierra sólo a aquellos que guardan sus estatutos y cumplen sus leyes (cf.SI 105:44-45).

La verificación.

El libro de la ley no está estampado únicamente en el roilo que posee el Juez celestial, sino también en la vida de los vencedores. Ellos son un documento o carta abierta que Cristo posee en este mundo, escrito "con el Espíritu del Dios vivo," y que "todos los hombres" pueden conocer y leer (2 Cor 3:2-3). Ellos son la encarnación o ejemplificación viviente y actual de los principios de su ley.332

Claro está, este documento abierto puede impugnarse, como puede apreciarse en el clamor de los mártires de Jesús, que reclaman su vindicación por la muerte injusta, que sufrieron al ser condenados por los tribunales humanos. Y este clamor aparece justamente en conexión con la abertura del quinto sello. El libro sellado que está en la mano de! que está sentado sobre el trono, autenticará ia genuinidad de su testimonio exterior, aunque eí mundo haya querido negarlo (Ap 6:9= "por causa de ia palabra de Dios y del testimonio que tenían").

Por esta razón Juan "lloraba mucho," porque no se veía a nadie "digno de abrir el libro, ni de leerlo, ni de mirarlo" (Ap 5:4). ¿Quién podía vindicar a los santos, y probar la autenticidad del libro de la ley que ios vencedores habían permitido escribir en sus vidas? "Ei León de la tribu de Judá, la raíz de David." El había vencido y pagado el rescate, el derecho a la herencia (Ap 5:9-10). El podía, por consiguiente, "abrir el libro y desatar sus siete sellos" (Ap 5:5).

El hecho de que los vencedores anhelan la abertura del libro de la herencia (véase Ap 5:8-10), muestra que no temen el testimonio o acta de maldiciones que allí se encuentra para condenar a los transgresores (cf. Dt 31:26; Jn 5:45). Cristo atrajo sobre sí tales maldiciones, sufriendo en su propia vida el castigo requerido por los violadores del pacto, y las clavó en la cruz (Cl 2:14-15). A! vencer sobre la muerte, venció también sobre los principados y potestades, no sólo de este mundo, sino también de las tinieblas, que buscan impugnar como siempre lo hicieron, la autenticidad del documento o testimonio abierto que les es presentado en la vida de los hijos de Dios (Ap 1:9; 6:9; 12:10-11; 20:4). De esta manera, Jesús aseguró para siempre las bendiciones del libro del Pacto (Ap 22:14). "La ley por medio de Moisés fue dada; ia gracia y la verdad vinieron por medio de Jesucristo" (Jn 1:17).

sentencia de muerte que pesaba sobre nosotros, según el libro de la ley, "clavándola en la cruz" (Cl 2:14). Véase más adelante la relación de esta declaración de Pablo con el libro que vio Juan en la mano del que estaba sentado sobre el trono.

332 Esta interpretación paulina de la escritura de la ley en la vida de los fieles, era bien conocida en las iglesias del Asia a ias cuales Cristo, por medio de Juan, envió sus mensajes apocalípticos. Sobre enas Pablo ejerció su ministerio, y a ellas dirigió también algunas de sus epístolas.

La abertura de los sellos.

Los sellos en el mundo antiguo eran de diversa índole.333 Numerosas veces contenían imágenes y grabados simbólicos, a veces mitológicos, y en ocasiones incluían ciertas inscripciones escritas. Algunos sellos contenían una sucesión de imágenes, que representaban diferentes eventos.334 El profeta ve abrirse los sellos, no el libro. Lo que ve al abrirse cada sello, parece ser una descripción del dibujo o grabado del sello en consideración. Las descripciones aparecen en movimiento, no en cuadros estáticos, sino dinámicos. Esto da lugar a pensar que el profeta interpreta este dinamismo, o que los sellos le son revelados como en una película, con el propósito de destacar lo vivido de su contenido. Si esto último es así, las declaraciones cortas que escucha, serían una representación actualizada de lo escrito en el sello (cf.Ap 6:6,10,16-17).

Nada se dice en relación con la ocasión en que el libro fue sellado. Sólo se dice que así llegó al juicio. Es de suponer que esto debía ocurrir en ocasión del traspaso legal de la herencia, efectuada por la muerte de Cristo, y la inauguración del santuario celestial. Este traspaso, y los sellos que lo confirman, se llevaron a cabo para beneficio de los que serían luego, gracias a su ministerio, herederos de las promesas contenidas en ei libro.335

Los sellos muestran que Dios tiene un programa para el pueblo del nuevo pacto. En sus figuras, Juan ve un aspecto sobresaliente del período que está contenido en los sellos. Siendo que esos períodos son sucesivos,336 sus descripciones, reveladas a Juan con antelación, servirían de ruta para el pueblo de Dios en su largo peregrinar.

Liama la atención que al abrirse los sellos, el profeta ve las escenas dramatizadas que aparecen, y escucha tanto voces celestiales como terrenales (Ap 6:5,10,16-17). Cuando se abren los cuatro primeros sellos, cada uno de los cuatro seres vivientes lo invita a acercarse y a mirar el contenido vivido y dinámico de los sellos (Ap 6:1,3,5,7). Este hecho muestra que la corte celestial, no sólo está dispuesta para juicio, sino que ha sido preparada también para orientar al profeta en la comprensión de los eventos descriptos (Ap 5:5; 7:13-17; cf.10:4,8-11:14). Siendo que la corte celestial ha sido emplazada para vindicar a ios santos, es natural que no sólo el Padre y el Hijo, sino también los seres celestiales que componen el tribunal, estén interesados en que los seguidores de Jesús conozcan cómo se consideran y se juzgan los acontecimientos del mundo y del pueblo de Dios en ia esfera celestial (Ap 5:8-10; 11:16-18; cf.Lc

333 Esto puede apreciarse en enciclopedias y diccionarios de la Biblia que tratan acerca del tema. Véase por ejemplo, A.-J.CORBIERRE, "Sceau," en F.VIGOUROUX, ed., *Dictionnaire de la Bible* (Letouzey et Ané, Paris, 1912), V, 1522-1526.

334 Por estos sellos con varias imágenes, véase ejemplos en *The Zondervan Pictorial Encyclopedia of the Bible* (Regency Reference Library, Grand Rapids, Michigan, 1975-1976), V, 320.

335 E.DE WHITE, *Lecciones Prácticas del Gran Maestro,* 270, declara que la decisión de los dirigentes judíos de rechazar a Cristo "fue registrada en el libro que Juan vio en la mano de Aquel que se sienta en su trono."

336 Ya en el S.III DC, Victorino consideró que las visiones del Apocalipsis eran repetitivas. Las siete iglesias, los siete sellos y las siete trompetas, comprendían el mismo período de tiempo. Cada serie revela una sucesión de siete épocas o eventos sucesivos. Cf.L.E.FROOM, I, 339.

15:7,10; 12:8-10).

Cumplimiento histórico.

Los primeros cuatro sellos revelan por medio de símbolos sencillos, el color o la temperatura que la iglesia fue adquiriendo hasta la Edad Media.337 La figura de los jinetes montados sobre caballos, es tomada de la primera visión de Zacarías (Zc 1:8). Allí tenían el propósito de recorrer la tierra y dar testimonio de su situación (Zc 1:9-11). Como resultado de este informe, Dios iba a reaccionar, ya sea con ira contra las naciones tranquilas *(sa'an)* (v.15) que no liberan a su remanente, y/o con compasión y misericordia hacia su pueblo (v.16-17).338

En la visión de Juan, este análisis del estado del pueblo de Dios está dado por las características que adquieren los caballos y los jinetes. El color que revela el grado de degradación representado, muestra la clase de testimonio que la iglesia da en sus diferentes épocas, y su relación con el testimonio original de la ley que se abre para medir a los adoradores (Ap 11:1).339 Para cuando este libro se abre al romperse el séptimo sello, no quedan más registros de pecados en aquellos que serán salvos. Han sido lavados en la sangre del Cordero, y sus pecados han sido borrados de los libros de memoria (Ap 7:14; cf.3:5).340 Su abertura los vindica ante el universo. Se ha probado que poseen la misma estatura del Hijo del Hombre (Ef 4:13).

El *primer jinete* con su caballo, revela la pureza y el poder ofensivo del evangelio durante el primer siglo (Ap 6:1-2). Así fue comprendido desde los primeros siglos del cristianismo.341 Es el poder conquistador del evangelio sobre el paganismo, representado de una manera semejante a las conquistas anunciadas del Mesías en el Antiguo Testamento (Sl 45:4[5]), y a la conquista final que el Hijo de Dios y sus ángeles harán de los reinos del mundo (Ap 19:11,14).

El *segundo jinete* ya no monta un caballo blanco, sino uno bermejo que revela el "espíritu de discordia, disensión y controversia" que caracterizó la historia eclesiástica, durante los S.IV y V (Ap 6:3-4). En esas luchas intestinas, los cristianos se mataban unos a otros, especialmente por motivos teológicos y religiosos (cf.2 Ts 2:3-7; Hech 20:28-30). La espada de la Palabra de Dios fue, de esta forma, bañada en sangre (Ap 6:4úp; Ef 6:17; Heb 4:12).

El *tercer jinete* revela el comienzo del período de supremacía papal (Ap 6:5-6). Así como el negro es la antítesis del blanco que caracterizó a la iglesia del primer siglo, así también el *antic*risto que Daniel, Pablo y Juan anunciaron (Dn 8:11-12; 2 Ts 2:3-7; Ap 13:6), revelaría una calidad de religión exactamente

337 R.A.ANDERSON, *Unfolding the Revelation* (PPPA, Mountain View, California, 1978), 63-68. Al hablar de la temperatura de la época, lo hacemos pensando en la relación que los colores tienen con la temperatura. Están los colores fríos y los colores cálidos. La temperatura está marcada en este caso, por la relación de la iglesia con el libro que se abre en el juicio.

338 En Zc 1:11 no se usa la raíz *sa'an,* "tranquilas," sino *sabat,* "reposo," en relación con la desolación de la tierra y su templo en ruinas (Zc 1:11; cf.2 Cr 36:21). Véase cap 6, 292.

339 Por un análisis minucioso de este pasaje, véase más adelante.

340 Véase n.331. Véase también cap 5, 271.

341 El primero fue Victorino, en el S.III DC. Cf. L.FROOM, I, 339.

opuesta a la que fundaron el Señor y ios apóstoles. Mientras que Jesús declaró que su "reino no es de este mundo" (Jn 18:36), y no cedió a la oferta que en este sentido le hizo el príncipe de este mundo (Mt 4:8-10), su presunto vicario en ¡a tierra fue más iejos. Ambicionó el poder temporal, y logró asumirlo.

Fue una religión *barata* (Ap 6:5-6)342 fundada sobre tradiciones y obras humanas, y establecida con el propósito de poder competir con el ministerio sacerdotal de Cristo en el cielo.343 Es la época de los fraudes piadosos, de la doctrina del purgatorio, de la adoración de los santos, y de ¡a cristianización de muchos emblemas paganos. El hecho de que ei jinete posee una balanza en su mano, puede revelar también el espíritu judiciario que se apoderó de la iglesia cuando asumió el poder témpora!.

La voz que Juan escucha (v.6) parece ser la misma voz que lo invitó a contemplar la visión del juicio en el lugar santísimo (cf.Ap 4:1). Proviene "de en medio de los cuatro seres vivientes," en donde el Cordero se encontraba (Ap 6:6; cf.5:8). El mismo interés que el Hijo del Hombre manifestó en mostrar a Juan So que ocurre en ei tribunal, se manifiesta ahora otra vez mediante esta corta declaración, que hace audible !o grabado en el sello, y que revela su interés porque Juan entienda y registre lo establecido en el tribunal. Existe la posibilidad también de que esa declaración sea una sentencia dictada en ei tribunal en relación con esta época.

El *cuarto jinete* lleva a la consumación *el* proceso de degradación del cristianismo, y concluye la serie de los jinetes y caballos (Ap 6:7-8). Ei jinete se llama aquí "Muerte," y el *Hades* (gr.), el lugar de ios muertos que está bajo el dominio de los demonios, io acompaña (cf. Heb 2:14).344 La palidez de! color del caballo entra justamente dentro de esta característica de muerte.

Esta visión puede comprenderse mejor a la luz de Os 13:14. Allí se considera también, en un contexto de juicio, la situación del pueblo de Dios en su período de más baja apostasía (Léase Amos y Oseas). El veredicto final sobre el antiguo Israel -ias diez tribus del norte-, está por darse. Dios piensa desoüdarizarse de su pueblo infiel, y declararlo *Lo-ammi*, "No pueblo mío" (cf.Os 1:9). Están ya en ias manos del *Seol* (heb.) y de *Mot,* el dios de la muerte. Dios se pregunta si realmente vale la pena librarlos del poder destructor de los demonios. Considerando a! apóstata Israel, finalmente exclama: "la compasión se esconde de mi vista."345

342 El evangelio es carísimo. Costó nada menos que la vida del Hijo de Dios. El don de su vida es ofrecido pratuitamente al creyente, pero jamás se apodera de la conciencia la idea de una transacción barata. La clase de religión que se ofrece en esta época, está representada por la medida de alimento que un soldado" o un esclavo, podían adquirir por un día. La cebada era la comida del pobre. Cf. J.A.SEISS, 333-334.

343 Véase Dn 8:11-12, y su explicación en cao 6, 322-331.

344 Sobre las creencias mitológicas antiguas relativas a los demonios y al lugar de los muertos, y el uso bíblico de sus imágenes, véase cap.4.

345 La traducción litera! del Hebreo reza como sigue:

"¿Los redimiré de la mano del *Seol* (lugar de los muertos)?,
¿Los redimiré de *Mot* (dios cananeo de la muerte)?
¿Dónde está tu Deber (demonio de la peste), oh M5f?;
¿Dónde tu *Qeteb* (demonio del contagio), o Seo/?
La compasión se esconde de mis ojos."

Los nombres *Deber, Qeteb,* y *Mot,* solían ser personificados por figuras demoníacas (cf.Sl 91:6).

En la visión del cuarto jinete, el pueblo de Dios en la Edad Media, cae también bajo el poder de aquel que tiene el imperio del Hades. La muerte está de nuevo personificada aquí, por un poder que recibe del *dragón* "su poder y su trono, y grande autoridad" (Ap 13:2). Su dominio parece también casi irresistible (Ap 13:4), aunque no es absoluto (Ap 6:8). La iglesia bajo el poder papal, se ha transformado ya en un instrumento en las manos de los demonios para destruir, pero su poder no es aún universal. Dios tiene un remanente que escapa a su dominio.

Durante el período de supremacía del papado, al final de la Edad Media, los ministros de la iglesia se transformaron en ministros de muerte, y la persecución terrible que levantaron contra los Valdenses, Albigenses, y contra todo "hereje" que quisiese servir a Dios en armonía con su Palabra, superó aún la terrible persecución que los Césares habían lanzado contra los cristianos de los primeros tres siglos346 (Véase su predicción en Dn 7:25; 8:24-25; 11:33; Ap 13:7-8, etc).

En el *quinto sello,* ya no aparecen caballos ni jinetes, porque los heraldos de la fe verdadera debieron sufrir, durante esa época, el impacto de una terrible persecución que "los vencía" (Dn 7:21,25; Ap 13:7). Este estado de opresión no permitía que la Palabra de Dios y el testimonio que los santos llevaban, fuese dado con poder (Ap 11:3). Pero lo que se dice de ellos es de inestimable valor. Murieron por su fidelidad a "la Palabra de Dios" y al "testimonio que tenían" (Ap 6:9). En otras palabras, murieron como vencedores, y las ropas blancas que se les concede mientras esperan su vindicación, son un augurio de su recompensa final en la patria de Dios (Ap 6:10-11; 7:13-14). El testimonio exterior que ellos llevaron, aunque fue condenado por los hombres, será autenticado ante ei gran original que está en el cielo.

Este sello reveía la otra cara de la moneda. Los fieles caídos en batalla por su fe, son objeto de especial consideración en el proceso judiciario celestial. Aunque hayan sido perseguidos por su propia iglesia en apostasía, el tribunal divino revela su pureza en contraste con la de los ministros presuntamente cristianos que los condenaron, y que personifican en realidad, a aquel que quiere

E.JACOB, *Oseas* (Labor et Fides, Genéve, 1982), 94. Muchas traducciones modernas siguen la variación griega de los Setenta sobre este pasaje, y le dan una interpretación de promesa que fuerza el contexto, *ibid.* Pablo citará más tarde este pasaje, pero no textualmente. Esto se debe a que la visión que proyecta sobre el puebio de Dios no es pesimista. Las preguntas formuladas en Os 13:14, según Pablo, hallarán esta vez una respuesta positiva. En el juicio final del mundo, Dios librará a su pueblo del poder de la muerte y del sepulcro (1 Cor 15:54-55; cf.ls 25:8-9). Su compasión para con ellos no se esconderá de su vista, porque su pueblo se habrá arrepentido. La esperanza en la conversión de un remanente que Oseas no descarta (cf.Os 14), el apóstol a los gentiles la percibe como la ocasión en que Dios no ocultará la piedad de sus ojos.

346 Sobre el descubrimiento de las verdaderas creencias de los Albigenses, y su condena por el papa Inocencio III, véase J.ZURCHER, "Ellen G.Whlte, les Vaudois et les Albigeois," en *Servir* IV (1982), 85-106. La expresión: "la cuarta parte de la tierra," es una figura literaria para expresar, en este caso, que la destrucción es parcial. En Ap 13:3 se anuncia el golpe mortal que recibiría este poder al cumplirse su período de dominio parcial, y su posterior levantamiento maravillando esta vez a "toda la tierra." En la crisis final, Babilonia -la mujer prostituta que representa a la iglesia apóstata-, aparece pintada como estando ya "ebria de la sangre de los santos, y de la sangre de los mártires de Jesús" (Ap 17:1-6). Todas las naciones caen entonces bajo su poder seductor, y es hecha "habitación de demonios, y guarida de todo espíritu inmundo..." (Ap 18:2). La relación que tienen estos hechos con el estado demoníaco y de muerte que aparece en el cuarto sello, permite suponer que para conocer más de cerca la naturaleza de la crisis final de la humanidad, conviene repasar la historia del medioevo, sin obviar los terribles cuadros de sangre y persecución que se levantaron entonces.

tenerlos sujetos para siempre bajo ei poder de la muerte. La requisitoria judicial del cielo tiene la oportunidad de medir y pesar una vez más, la clase de fruto que ambas clases de "cristianos" dieron en el período de tiempo que les fue confiado.347

El *sexto sello* pone a la iglesia en el "tiempo del fin" mismo, época que concluye con el regreso de Cristo (Ap 6:12-17). Las señales cósmicas que se suceden, debían aparecer luego del terrible período de tribulación anunciado por el quinto selk>348 (Mt 24:29-31; Mr 13:24-27; Le 21:25-28; cf. Jl 2:31). El tribunal que determinó la justicia y la pureza de los muertos en Cristo al abrirse el quinto sello, ahora debe abocarse a los justos que viven en la época misma del juicio.349 En esta época, ei remanente final de Dios debe ser sellado en sus frentes (Ap 7:1-4). El testimonio de este último grupo de sobrevivientes de la simiente santa, es finalmente considerado, y hallado en armonía con el libro de la ley.

Pero a diferencia del original celestial que es *desellado* para probar la autenticidad exterior de los creyentes, esta última generación es finalmente *sellada,* para que no se impugne más su genuinidad. Cuando esta obra se complete, no necesitarán más ser cartas abiertas y leídas de todos los hombres, porque su testimonio habrá sido autenticado. Cesó el tiempo de gracia. Lo único que el mundo podrá ver en ellos, es que llevan el sello de Dios, y su liberación final no se hará esperar (Ap 7:4; 15:2).

Ei *séptimo sello* concluye el rompimiento de los sellos y ¡a consiguiente abertura del libro (Ap 8:1). Hay un silencio de media hora. Las promesas de la herencia establecidas en el pacto ya no está más selladas. El gran original de la ley que debía servir de base para ei juicio del pueblo de Dios, ya no está más tampoco guardado en oculto, esperando el día de la verificación, porque ese día ya llegó. Está abierto en las manos del Héroe celestial. Nadie puede disputarle ahora, ni su derecho a dar ei galardón a los herederos del reino, ni la autenticidad del veredicto que el tribunal dio en favor de los santos, ni su autoridad para destruir a los violadores del pacto, ni tampoco su derecho a reinar. La solemnidad de la ocasión es descripta por un corto pero significativo silencio. Ese silencio será roto por el sonar de ias siete trompetas que están contenidas en el séptimo sello.

Propósito.

Aunque la iglesia en las diferentes etapas de su desarrollo, iba a testificar acerca de su decisión de permanecer, acercarse o alejarse de las cláusulas del pacto, Dios no sería responsable de sus hechos. La revelación anticipada de

347 Por más detalles en relación con el quinto sello, véase más adelante, en p.546-547.

348 D.R.DAVIS, "The relationship between the seáis, trumpets and bowls in the Book of Revelation," en *JEvThS* 16 (1973), 153-154. Este autor observa, además, que los mártires de Jesús del quinto sello reciben ropas blancas (Ap 6:11= *stole leuké),* las cuales son dadas también a la gran multitud que salió de la gran tribulación (Ap 7:9,13,14= *stolas ieukas).*

349 Durante este período final que precede a la conclusión del juicio (cf.Ap 22:11-12), muchos morirán también por su fe (Ap 14:13; cf. 13:15-17).

este programa divino no hace responsable a Dios de! color que adquiere su iglesia con el correr de! tiempo. Su presciencia y determinación divinas en relación con los límites que impone a ia actividad humana, no elimina la responsabilidad de los hombres por la actividad misma desarrollada. Su pueblo no es un robot ciego que ejecuta sus decisiones, sino una entidad responsable de sus hechos.

Este mismo principio se da por anticipado en relación con las bendiciones y maldiciones que Dios anunció por medio de Moisés a Israel (Dt 28-31). Todo el resto de la historia de Israel queda atrapada dentro de estas advertencias (Lv 26). Se anuncia el cautiverio y esparcimiento del pueblo sobre todos los habitantes de la tierra (Dt 28:41,49-68), y su regreso a la tierra prometida, gracias al arrepentimiento y a la compasión divinas (Dt 30:1-10). La ley se anticipa también al deseo futuro que *el* pueblo evidenciaría de imitar las naciones paganas con el establecimiento de un rey. Y aunque este deseo no formaba parte del idea! de Dios para sus hijos, dio indicaciones acerca de su cumplimiento, con el propósito de frenar y controlar en cierto grado, los excesos naturales en los cuales los reyes de las naciones caían (Dt 17:14-20; 1 Sm 8:4-22).

Es importante destacar de nuevo aquí, que el procedimiento de la Biblia es exactamente opuesto al orden de la historia que buscan trazar los intérpretes modernos que adoptan la filosofía evolucionista. Ei libro de la ley no es el fruto de un largo proceso de maduración y desarrollo, sino la anticipación divina a las necesidades que su pueblo había de tener durante siglos de historia. Esto mismo se ve en la orientación trazada con antelación mediante la descripción de los sellos, de las trompetas, y de los mensajes dados a las siete iglesias. Estas anticipaciones divinas a los problemas que arrostrará su pueblo con el correr del tiempo, sirven también de advertencia y orientación a su iglesia en toda época.

Otro aspecto que resalta en los sellos, es que los hechos de la iglesia son medidos no solamente por el libro del pacto, sino también por la sangre del Cordero que lo ratificó. De allí que el color blanco que se destaca en el primer sello y en el quinto, es el color que obtendrán finalmente todos los redimidos, no importa el color de la época en que les tocó vivir. Aunque provengan de una época en donde la iglesia, considerada en su conjunto, asumió diferentes colores, los redimidos han sido lavados en ia sangre dei Cordero (Ap 7:14).

La abertura de los sellos muestra también que el juicio celestial no ignora la vida de la comunidad de los creyentes como cuerpo, en favor de una consideración exclusivamente individual. Por supuesto, el examen individual del juicio no es ignorado en el tribunal celestial. Forma la base de la advertencia a las iglesias ("el que venciere"), y constituye la regla final por la cual se decidirá la inclusión de los salvados, o ia exclusión de los reprobados del galardón prometido (Ap 22:12-15). Pero la responsabilidad individual no elimina la responsabilidad colectiva, tal como lo atestiguan el sistema ritual del Antiguo Testamento (Lv 4:13-21) y la historia de Israel, ni tampoco la necesidad de que esa responsabilidad sea tenida en cuenta en el juicio celestial.

En la visión de los sellos, sin embargo, no se recalca la responsabilidad por el

color y el estado en que cae la iglesia, ni tampoco su castigo, sino sólo se describe lo que la caracteriza. La recapitulación o consideración de estas características sobresalientes en el juicio, muestra que así como en lo pasado, Dios tiene en cuenta las circunstancias, orígenes y épocas que confluyeron en los hechos de los santos que serán vindicados, o de los apóstatas que serán condenados.350

El hecho de que Dios y el Cordero son ensalzados por la abertura del libro (Ap 5:8-12), muestra también el gran valor que hay en probar en el tribunal celestial, que Dios no es responsable de la falta de poder que poseyó la iglesia en determinadas épocas, ni arbitrario en la administración de sus dones espirituales. Siempre hubo un propósito en ¡a conducción del mundo y de su iglesia. Y es la comprensión de este propósito, visto en la perspectiva general del peregrinaje de su pueblo, lo que permite a todas las criaturas del universo, vindicar finalmente el carácter de Dios y del Cordero sobre toda la creación (Ap 5:11-14; 7:9-12).

El séptimo sello.

Con la abertura del séptimo sello concluye el ministerio del Cordero en ei lugar santísimo. El Hijo del Hombre posee ahora el libro abierto que lo autentifica como rey, y le da el derecho de recompensar a su pueblo con la vida eterna. También ha llegado el momento de vengar a los mártires de Jesús. Este solemne acontecimiento produce un momento de suspenso el cielo, durante un corto espacio de media hora (Ap 8:1).

Pero, ¿cuál es el contenido del séptimo sello? ¿Es el silencio en el cielo? ¿Son las siete trompetas? ¿El ángel que se acerca al altar?

Cuando Juan describe el contenido de cada sello, dice: "Y miré...," "y oí..." En algunos casos, esto lo dice en respuesta a la invitación de uno de los cuatro seres vivientes de venir y mirar. Puede deducirse entonces que, cuando Cristo abre el séptimo sello, el silencio de media hora en el cielo no forma parte del contenido del sello, sino que revela únicamente el sentimiento de solemnidad que se apodera del tribunal cuando lo abre. Así como la invitación de los cuatro seres vivientes a acercarse para contemplar las escenas representadas en los sellos, no formaba parte del contenido del sello (Ap 6:1,3,5,7), así tampoco el silencio que se produce en el tribunal es el contenido mismo del sello.

El contenido del séptimo sello se da seguidamente cuando el profeta dice: *"y vi..."* (Ap 8:2-5). Ve los siete ángeles que reciben siete trompetas, y otro ángel que añade incienso a las oraciones de todos los santos. En otras palabras, la visión de los siete ángeles que tocan las trompetas, y del ángel que se acerca al altar del incienso, entran dentro del séptimo sello.

Tanto los siete ángeles que tocan las trompetas, como el ángel que se acerca al altar, revelan la alta consideración que se da en el cielo "a las

350 Por una consideración de las circunstancias que determinaban la gravedad de la falta y la posibilidad del perdón, según el libro de la ley y su confirmación histórica posterior, véase cap 3, 155-158.

oraciones de *todos {pántorí)* los santos" (Ap 8:3; cf. 6:9-10)351 El clamor que los santos dirigen a Dios a través de las edades, pasa por el ministerio "constante" que el Hijo del Hombre lleva a cabo "día y noche" sobre ese altar (Heb 7:25; Le 18:7-8). Pero entonces se da lugar ai juicio celestial. Cuando ese juicio concluye, el ángel toma el incensario y lo arroja con el fuego del altar, sin incienso, sobre la tierra. La tierra y su cielo atmosférico son entonces terriblemente sacudidos (Ap 8:5).

Los carbones encendidos.

Los carbones encendidos acompañan al castigo divino en las visiones del Día de Yahvé (Hab 3:5), y siguen al período de silencio que precede al juicio (Hab 2:20). Los carbones encendidos que se arrojan sobre la tierra están puestos, además, en estrecha relación con el derramamiento de las plagas (Hab 3:5; Ap 15:7-8; 16)352 Hay sin embargo, algunas diferencias entre el derramamiento de ias plagas y el castigo final descripto en el séptimo sello. En el séptimo sello, es un ángel quien arroja los carbones encendidos del altar, y sin incienso (Ap 8:5), mientras que en Ap 15:7, es uno de los seres vivientes quien da las copas de oro a los siete ángeles que las derraman sobre la tierra. En un caso, el instrumento es un "incensario" (Ap 8:5); en el otro, las siete copas de la ira de Dios. La misión del ángel con el incensario, y de los siete ángeles con las siete copas de la ira de Dios, no parece ser por consiguiente, exactamente la misma, aunque pueden relacionarse (cf.Ap 16:7= "del altar").

Tanto las copas como el incensario y los carbones encendidos, pueden ser ya sea un instrumento de bendición (Ap 5:8; 8:3-4; Nm 16:46-48; Is 6:6-7), como de maldición en el derramamiento de la ira de Dios (Ap 16; 8:5; SI 11:6; 140:10; Prov 25:22). Todo depende del contexto en que es aplicado, y en relación con el estado del pueblo o del mundo, o de la persona afectada por su ministerio. Para los que están preparados, esos instrumentos pueden ser un símbolo de victoria y vindicación; para los que no lo están, un símbolo de fracaso y destrucción.

Otro cuadro producido por el acto de arrojar carbones encendidos a la tierra, aparece en la visión de Ezequiel (10:2-7), y en un contexto semejante al de la visión de Juan.353 Ha expirado el tiempo de gracia, y la ciudad rebelde y opresora es condenada (Ez 9:2,6-7). Ei arrojamiento de los carbones

351 D.R.DAVIS, 154-155.

352 El principio divino incolucrado en el derramamiento de las plagas, y su razón de ser, puede leerse en Lv 26, especialmente en los v.21,24 y 28, en donde se hace referencia a siete plagas o castigos divinos. P.PRIGENT, 239. Las plagas caen cuando los castigos correctivos de Dios que las preceden, no han producido su efecto restaurador. Los juicios parciales de las trompetas no cambiaron el surco de acción del anticristo ni de las naciones; ahora las plagas consuman su castigo anunciado ya por la séptima trompeta.

353 W.ZIMMERLI, fcze/c/'e/(Fortress Press, Phlladelphia, 1973), 246. Este autor relaciona los siete ángeles de Ap 15:6 con los siete ángeles de Ez 9. En el caso de Ezequiel, el séptimo no sólo completa la obra de sellamiento, sino que lanza a la ciudad los carbones del altar. Compárese Ez 10:2,6-7; Ap 8:5; 16:17-21. Juan ve que el ángel que arroja los carbones del altar sobre la tierra(Ap 8:5), y el séptimo ángel que derrama su copa de castigo sobre la ciudad de Babilonia (Ap 16:19; cf.Ez 10:2), producen un efecto semejante: truenos, voces, relámpagos, terremoto (Ap 8:5; 16:18), todo lo cuai proviene del templo (Ap 8:3-5; 16:17).

encendidos sobre la tierra ocurre en ambas visiones, después del sellamiento de los justos que no serán destruidos en la ejecución del juicio (Ap 7:1-8; 8:1-4; Ez 9:3-4,11; 10:2,6-7). En ambos casos, el carbón es administrado por un ángel.

El silencio en el cielo.

El silencio de media hora ha sido identificado con una creencia rabínica de que en el Día de la Expiación, y durante un período de tres horas, Satanás no podía acusar a Israel delante de Dios.354 No hay que olvidar que Juan presenta a Satanás acusando a los hermanos "día y noche" delante de Dios, en un intento de contrarrestar el "continuo" ministerio interior de Cristo en el cielo (Ap 12:10) .355

Esta creencia rabínica parece haberse desarrollado a partir de una interpretación de Zc 2:13; 3:1-2. Allí, "toda carne" debe callar delante de Dios; en la visión del séptimo sello, en cambio, hay silencio "en el cielo,"356 no en la tierra.

Mientras que en la visión de Zacarías, la idea de temor en relación con los hombres que aguardan el juicio celestial está implícita, en la visión de Juan parece destacarse únicamente la solemnidad celestial que antecede al veredicto final del tribunal. Ya cada caso ha sido analizado y juzgado, ahora debe darse el fallo. Una vez dado el fallo, el Hijo del Hombre sale del santuario, y viene a dar la recompensa determinada en el juicio para los santos, y el castigo a los poderes opresores del mundo (Ap 14:18= "del altar"). Según la advertencia que uno de los ángeles con las copas que consuman la ira de Dios da a Juan, y por medio de él a la iglesia, es en este corto período también que la suerte de cada cual se define, y no puede alterarse (Ap 22:11-12; cf.v.8-9; 21:9; 17:1; 15:1)357

Aunque no aparece ninguna voz dando la sentencia final, el resto de la visión muestra los resultados de la sentencia. Los santos son vindicados, y la tierra es conmovida (Ap 8:3-5). Más detalles de todo lo que envuelve este último aspecto, aparecen en el derramamiento de las siete plagas,358 y allí sí se escucha una

354 j.VALENTINE, 337.

355 La expresión, "día y noche," es una réplica al "continuo" ministerio que llevaba a cabo el sumo sacerdote, cada mañana y cada tarde delante de Dios *(tamid* Ex 29:38-39; 30:7-8; Nm 28:4, etc). Mientras que Cristo aboga por ellos constantemente delante de su Padre (Heb 7:25), el Diablo intenta contrarrestar de igual modo esta obra, acusándolos delante de Dios. Así se revela su saña en contra del ministerio intercesor de Cristo en el cielo. En Ap 14:11, la misma expresión, "día y noche," muestra un período en el cual no podrá contarse más con el beneficio del "continuo" ministerio de Jesús, que otorga la paz al culpable, y le da un reposo espiritual restaurador en relación con el peso de su conciencia (cf.Ap 20:10). En Ap 7:15, el servicio que los santos ofrecen "día y noche" en el templo celestial, revela su ministerio sacerdotal en el juicio milenial (cf.Ap 20:6). Esta es una alusión probable al testimonio de los santos ante los ángeles, como partícipes de la gracia y de los sufrimientos de Cristo sobre la humanidad (1 P 1:2; 2 Tm 2:11-12; Heb 3:14; 1 P 4:13). Esta experiencia no la conocen en carne propia los seres celestiales.

356 Este contraste aparece también en Hab 2:20, en donde se insta a callar, como ya se vió, a "toda la tierra. Véase también Sof 1:7.

357 Nótese que en Ap 17:1, uno de los ángeles que tienen las copas viene a desenmascarar no sólo el verdadero carácter de la mujer adúltera -Babilonia-, sino especialmente a revelarle la sentencia del tribunal celestial en contra de ella. Por la relación de Ap 22:11-12 con el cierre del Día de la Expiación, véase p.539-540.

358 D.R.DAVIS, "The relationship between the seáis, trumpets, and bowls in the Book of Revelation," en *JEvThS* 16 (1973), 151, nota que la serie de las siete plagas son explícitamente

voz que proviene del templo, con la sentencia de derramar "sobre la tierra, lasi siete copas de la ira de Dios" (Ap 16:1). También se escucha otra voz *del altar* que reconoce la justicia de Dios por los juicios de las plagas (Ap 16:7). ¿Será ésta la voz del ángel no expresada en Ap 8:3-5, pero que responde con su obra al clamor de los santos cuando se abre el séptimo sello? Si esto es así, entonces las siete plagas consuman o completan la respuesta de Dios a las oraciones de los mártires de Jesús (cf.Ap 6:10-11), que habían sido contestadas parcialmente con la revelación de los juicios históricos de las trompetas.

Otra voz sale finalmente del templo del cielo, del trono, diciendo: Hecho está" (Ap 16:17). La gran obra de salvación ha concluido. La visión del cielo abierto muestra al hébreo celestial descendiendo para dirigir él mismo la última batalla (Ap 19:11).

Los juicios de las trompetas.

El hecho de que el ángel añade "mucho incienso" "a las oraciones de *todos* los santos..." (Ap 8:3), muestra que el séptimo sello evoca la respuesta divina al clamor de los santos que fueron perseguidos durante todo el período de la dispensación cristiana. Ahora se prueba, en efecto, que Dios tuvo en cuenta el clamor que se había traído a colación especialmente con el rompimiento del quinto sello. "¿Hasta cuándo, Señor santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre en los que moran en la tierra?" (Ap 6:10; véase Gn 4:10; 18:20-21, etc).

La atención es puesta especialmente sobre el ministerio constante que se efectúa en el altar del lugar santo, en favor del pueblo de Dios. La voz que Juan escucha al sonar la sexta trompeta, no proviene de en medio de los cuatro seres vivientes como en Ap 6:6 (cf.5:6), sino "de entre los cuatro cuernos del altar de oro que estaba delante de Dios" (Ap 9:13); "delante del trono" (8:3; cf.Ex 30:6; 40:5= "delante del arca del testimonio"). Sólo el sonar de la séptima trompeta dirige la mirada a la escena del juicio en el lugar santísimo (Ap 11:15-19).

En relación con el rompimiento de este séptimo sello, y el sonar de las siete trompetas, Juan dice: "Y vi a *los* siete ángeles que estaban en pie ante Dios" (Ap 8:2). No se refiere a ellos en forma indefinida, sino que los reconoce como habiéndolos visto antes. En su primera visión, los ve en la diestra de Cristo en el lugar santo (Ap 3:1; cf.1:16,20). En la introducción a su libro, inicia su mensaje inicial a las siete iglesias de parte del Señor "y de los siete espíritus que están delante de su trono" (Ap 1:4; cf.Heb 1:7). Son en efecto, los siete ángeles que velan sobre las siete iglesias. En su segunda visión en cambio, la del trono, figuran aún en relación con el símbolo de la iglesia dado en la primera visión, el candelabro (Ap 4:5). Pero ahora lo hacen en calidad de testigos en el tribunal, en

declaradas "las últimas," y por consiguiente, siguen a las series de los sellos y las trompetas. Según P.PRIGENT, 238-239, ei hecho de que uno de los siete ángeles que tienen las copas de la ira de Dios, tiene además la misión de anunciar el juicio de Babilonia (Ap 17:1), y otro la de revelar la nueva Jerusalén, muestra que con la introducción de estos siete ángeles se encuentra implícita la conclusión del libro del Apocalipsis.

relación con la puerta abierta al lugar santísimo. En efecto, Juan hace la acotación de que esos siete espíritus tenían como misión recoger la información de lo que ocurría "por toda la tierra" (Ap 5:6; cf.Zc 1:10-11; 4:10)359

Por consiguiente, cuando el vidente los ve de nuevo al abrirse el séptimo sello, los reconoce y dice: "vi a *los* siete ángeles *ante* Dios," presumiblemente en el lugar santo como el ángel que se detiene ante el altar, y siempre en relación con las siete iglesias a las cuales representaban (Ap 1:13,20; cf.Lv 24:3= *"delante* de Yahvé"). Esto permite deducir que su misión no sólo era advertir a las iglesias de sus pecados, de llamarlas al arrepentimiento y traerles mensajes de consuelo, sino al mismo tiempo de anunciar y proclamar los juicios de Dios en contra del imperio que las oprimía. Para cuando el Cordero entra en el lugar santísimo en ocasión del establecimiento del tribunal, estos poseen la información necesaria para el juicio (Ap 5:6).

¿Qué es lo que ocurre, entonces, con el rompimiento del séptimo sello? Se evoca en el tribunal celestial, el anuncio y cumplimiento de los juicios de Dios en contra del poder opresor, y en respuesta al clamor de los santos que formaron parte de las siete iglesias típicas de la era cristiana. El sonido de las siete trompetas muestra que sus oraciones no fueron ignoradas por Dios, ni dejadas sin responder. Aunque la vindicación divina no fue total entonces, sus castigos sobre el imperio opresor limitaron su poder y los efectos de su despotismo.360

Los juicios anunciados por las trompetas y evocados en el tribunal celestial, revelan los principios que Dios tiene en su trato con las naciones. Estos principios fueron consignados en la historia de Israel, y están contenidos ya escuetamente en el libro de la ley. Siendo que el libro de la ley juega un papel tan importante en la visión del juicio, y siendo que con su abertura se evocan los juicios que Dios ejecutó en lo pasado, es importante destacar en primer lugar, los principios allí establecidos que explican ias razones o motivos que Dios tiene al cas'tigar a las naciones.

En el marco del Antiguo Testamento.

Al poseer la herencia prometida, los israelitas debían destruir totalmente las naciones conquistadas (Dt 7:1-5; 20:16-20). La razón, confirmada en los tiempos modernos por la arqueología, se determina claramente. Es por la impiedad de estas naciones que Dios debió actuar tan drásticamente y ejecutar sus juicios (Dt 9:4-5; 12:29-31; cf.Gn 15:16). Las naciones más lejanas debían primero ser intimadas para la paz, y luego hacerlas tributarias (Dt 20:10-11). El tributo corresponde al reconocimiento de que Dios es el verdadero propietario de la tierra, y se basa en el mismo principio de los diezmos y ofrendas que se exigía a Israel también, como un reconocimiento de que la posesión que Dios les daba, era por gracia (Dt 14:22-29; 12:17-19; 26:1-19, etc). Las naciones debían reconocer el sacerdocio que Israel cumplía entre ellas como mensajero de la

359 Véase cap 6, 293,299.
360 Véase p.508-511, bajo "propósitos."

gracia de Dios (cf.Rm 15:25-28).

Si los pueblos más lejanos se resistían y atacaban al pueblo de Dios, entonces debían ser destruidos y tomarse botín de la victoria (Dt 20:12-14). En la práctica, la destrucción provendría de Dios, y el pueblo no haría más que consumar la obra divina (Dt 4:34,37-38; 7:16-26; Ex 23:20-33; véase Ap 2:26-27; 19:15). Esta sería también la suerte de ¡os apóstatas que renunciaran a su derecho a formar parte entre los vencedores (Dt 29:18-28; 32:26).

Entre las naciones cuyo recuerdo debía ser borrado figura Amalee, por obstruir el éxodo de Israel hacia la tierra prometida (Dt 25:19; Ex 17:14; Nm 24:20; cf.1 Sm 15:2-3). Aun las naciones que se levantasen con ei consentimiento divino, para herir al pueblo de Dios, iban más tarde a ser castigadas también (Dt 30:7; 32:40-43; cf.Am 1:2-2:3; Jl 3:1-8; Jr 25:8-14, etc). Dios es el árbitro de todos los destinos, y aunque sus juicios son llevados a cabo por gente y pueblos a menudo inconcientes de ser los instrumentos del furor divino (Is 10:5,7), su carácter no se compromete en forma absoluta con tales juicios. Su justicia trasciende las pasiones con las cuales a menudo los hombres mezclan la ejecución del castigo.

En el marco del Apocalipsis.

Un cuadro semejante a estos juicios de Dios ejecutados en lo pasado, se revela ahora a Juan en la culminación dei juicio que vindica a los santos, mediante la figura de siete trompetas. Las trompetas eran el símbolo de la destrucción divina (Js 5-6; Jr 51:27), o también la amonestación o advertencia del juicio (Is 58:1; Jr4:5; 6:1; Ez 3:16-21; 18:21-32; 33:1-20)361 En Apocalipsis, el sonar de las trompetas adquiere los dos significados: el anuncio de! juicio divino y la ejecución del juicio. Esto se ve claramente en la séptima trompeta, cuyo comienzo está marcado por la necesidad de profetizar de nuevo "sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes" (Ap 10:11; cf.v.6-7; 14:6-7). Los seis juicios precedentes sirven de advertencia y amonestación a la última generación, en vista del último juicio que se avecina sobre ella.

-Los juicios sobre Egipto y Babilonia.

Los juicios que las trompetas anuncian están basados en el motivo del éxodo de Egipto y de Babilonia.362 Lo mismo puede ser dicho de las plagas, que están enunciadas en la sección de las sentencias (Ap 16:cf.17:1).363 Mientras que los juicios de las trompetas contienen períodos de tiempo definidos (Ap 9:5,15; cf.10:6-7), y tienen el propósito de advertir acerca de las consecuencias de determinado curso de acción, las plagas finales no contienen períodos proféticos

351 Por la conexión de Is 58:1 con la fiesta de las trompetas, véase cap 2, 119; cap 6, 284-285.

362 K.STRAND. Compárese Ap 8:7 (primera trompeta), con Ex 9:23-24 (séptima plaga); Ap 8:8-9 (segunda trompeta), con Ex 7:20-21 (primera plaga); Ap 8:10 (tercera trompeta), con Ex 9:23-24 (séptima plaga): Ap 8:12 (cuarta trompeta), con Ex 10:21-23 (novena plaga); Ap 9:2 (quinta trompeta), con Ex 10:21-23 (novena plaga).

363 *ibid.*

en su interior, y tienen el propósito de mostrar, por la reacción de los que son afectados por ellas, que Dios es justo al castigarlos de esa manera (Ap 16:9-11). Sus castigos son, además, justificados por la responsabilidad que tuvieron en derramar sangre inocente (Ap 16:5-6; cf.17:6; 18:20,24).

Los juicios no caen, sin embargo, sobre dos poderes de naturaleza diferente, uno representado por Egipto, y otro por Babilonia. Egipto no aparece mencionado ni en las cinco primeras trompetas, ni en las cinco primeras plagas, y los juicios mismos no están limitados al molde del Exodo. Hay diferencias y detalles que muestran una intención que va más allá de ese marco.364

¿Cuál es el propósito, entonces, del motivo de ambos éxodos que se traen indirectamente a colación en el juicio de las trompetas? El propósito de estas referencias tipológicas indirectas, no es sólo advertir acerca de la realidad de los juicios que vendrán, sino también de destacar su secuencia histórica. El orden seguido revela el castigo infligido por Dios a los imperios que fustigaron a su pueblo, primero en sus comienzos, en Egipto, y luego en su segundo cautiverio, en Babilonia. El hecho de que el pueblo de Dios fue entonces oprimido en períodos proféticos de tiempo definidos, y anunciados con antelación durante el apogeo de estos dos imperios del Antiguo Testamento, es otra prueba más que confirma que los 1260 días proféticos anunciados por Daniel y Juan se cumplirían de la misma manera, durante el período de supremacía del anticristo que se sentó sobre la silla imperial de Roma (cf.Ap 13:2úp).365

Este mismo orden cronológico se ve también en otros aspectos de la tipología bíblica. Por ejemplo, la liberación pascual de Egipto y las fiestas del primer mes, fueron vistas como un tipo de la liberación inicial del Mesías.366 Las fiestas del séptimo y último mes litúrgico, en cambio, recobraron especial significado con ei regreso de los cautivos de Babilonia, y fueron proyectadas como un tipo del tiempo del fin, y de la liberación final del pueblo de Dios, en ocasión de la venida del Hijo del Hombre (Dn 8:14; Zc 14:16,etc).367

354 La tercera trompeta usa, además, la figura que describe ei juicio sobre Judá según Jr 9:15; la uinta trompeta usa también la figura de las langostas que describen la invasión enemiga que estruye los campos y arroja la hambruna en Israel (Ap 9:3,7; Jl 1-2; véase Jr 51:27). Ninguno de los juicios que se pueden relacionar con las plagas de Egipto, son idénticos. Su relación puede ser hecha solamente de una manera general. Es evidente que el apóstol no restringe la descripción de su visión a un solo molde.

365 Véase *excursus* 5, 334-335.

366 Véase más arriba, bajo "Proyección tipológica de las fiestas judías."

367 Cuando los israelitas regresaron a Canaán, luego de más de 400 años de cautiverio, celebraron las primeras fiestas del año (Js 5:9-12). Cuando regresaron del cautiverio babilónico, en cam-bio, comenzaron a celebrar las fiestas del séptimo mes (Esd 3:1-6). El Día de la Expiación parece no haber sido observado, debido a que el templo no había sido aún reconstruido, el arca no estaba entre ellos, y los ritos de ese día no tenían sentido cuando el culto no se había llevado a cabo en forma normal durante el año. Véase cap 2, 113-116; cap 3, 141-142. Más tarde, cuando Nehemías vino de Babilonia, celebró también las fiestas del último mes (Neh 7:73úp), aunque el ayuno normalmente tenido en el Día de la Expiación pasó al día 24, por las razones ya mencionadas (Neh 9:1).

Aunque las primeras fiestas fueron celebradas también en la inauguración del nuevo templo (Esd 6:15-22), el mes séptimo fue destacado de una manera especial. Es el único mes de celebraciones digno de consideración en el libro de Nehemías. Durante este mes, el libro de la ley ocupó el lugar central en todas las ceremonias (Neh 8:2-3,18; 9:3). Al concluir la lectura y ajustar la vida del pueblo a sus requerimientos, los dirigentes de Israel firmaron un pacto o compromiso de fidelidad a sus principios, aparentemente sobre el mismo libro de la ley que habían leído en la ceremonia. El resto del pueblo que comprendió sus instrucciones, los acompañó en el juramento (Neh-9:38; 10:28-29). Los sellos del libro de la ley que vio Juan en el santuario celestial, revelan el color o estado que

Siguiendo este orden cronológico natural que le fue mostrado en visión, Juan pudo dar a entender que su profecía no sigue un orden puramente temático, como se ha creído, sino que contiene una secuencia temporal directa -hay fechas definidas-, e indirecta, en relación con los dos cautiverios típicos. La experiencia de los primeros juicios servirían de advertencia en relación con los juicios siguientes, y estos, a su vez, estaban respaldados por la realidad de los juicios del pasado. Si Dios no perdonó a los primeros, tampoco perdonará a los segundos (cf.Rm 11:21; Mt 11:21-24). Mientras que las advertencias traídas con motivo de los juicios de las trompetas estaban destinadas a causar temor a los enemigos de Dios, para el pueblo del pacto serían una fuente de esperanza y de confianza en las promesas divinas (Ap 11:10úp; cf.v.5-6).

-Cumplimiento histórico.

Algunas descripciones de las trompetas, usan un lenguaje figurado semejante al que usaban los profetas en el Antiguo Testamento, para anunciar las guerras, luchas e invasiones de ejércitos enemigos que ejecutan los juicios divinos. Por ejemplo, la figura de una montaña es usada para describir el poder de Babilonia como instrumento de destrucción (Jr 51:25; cf.25:8-11; Ap 8:8); las langostas representan la invasión de un ejército enemigo (Jl 1-2; Jr 51:27; cf.Ap 9:3,7), etc. Como algunas de estas descripciones son muy escuetas, especialmente en relación con la primera, existe la posibilidad de aplicárselas a más de un poder. Para evitar caer en un simpar de interpretaciones, es necesario no perder de vista el propósito fundamental de estas profecías, ni tampoco su contexto profético e histórico más directo.

El último imperio que perduraría, con diferentes grados de poder, hasta el regreso del Hijo del Hombre a la tierra, es el que Daniel anunció en sus cuatro grandes series proféticas. Desde los primeros siglos, tanto judíos como cristianos, identificaron correctamente este último imperio con Roma.368 Este imperio, ya sea en su fase pagana como papal, se iba a caracterizar, conforme a lo predicho, por un mismo espíritu de persecución e intolerancia hacia el verdadero pueblo de Dios, durante prácticamente toda la dispensación cristiana. Luego de sufrir un colapso repentino, iba a recuperar su poder justo antes del regreso del Mesías celestial a la tierra (Ap 13). Pero este acrecentamiento final de su poder remataría en fracaso y destrucción, esta vez definitivo, cuando el juicio de Dios se consumase, y los oprimidos discípulos de Cristo recibiesen el galardón prometido (Ap 14-19; 11:15-18).

Este contexto profético e histórico, debe orientar la búsqueda de su cumplimiento dentro de los juicios que Dios hizo caer sobre el imperio romano. Al mismo tiempo, permite descartar como modelos básicos a otros pueblos o poderes que también oprimieron en diferentes épocas al pueblo de Dios, pero cuya influencia y trascendencia para con la iglesia jamás tuvieron ningún

adquiere la iglesia ante sus votos de fidelidad. Estos votos, puede sugerirse, son los que aparecen escritos del lado de afuera del libro.

368 Véase p.417.

parangón con los de Roma.369

Mientras que los sellos describen la época y/o el estado en el cual se encuentra la iglesia de Cristo en su largo peregrinar, las trompetas dan cuenta del castigo que cae sobre los que no tienen "el sello de Dios en sus frentes" (Ap 9:4; cf.7:4-8), ni se arrepienten de sus malas obras, a pesar de los juicios divinos (Ap 9:20-21). En otras palabras, los juicios son enfocados contra gente impía que tiene en poco la ley de Dios, y oprime a quienes buscan poner su vida en armonía con sus requerimientos (Ap 14:1,12; cf.13:15-17; 12:17).

El hecho de que se destaca con el sonar de la quinta trompeta, que los que son castigados no tienen "el sello de Dios en sus frentes," muestra que los juicios no son más dirigidos ahora contra la Roma pagana imperial, sino contra el anticristo que, según se mostró a Daniel, iba a intentar "cambiar los tiempos y la ley" (Dn 7:25). Dicho de otra manera, la quinta trompeta debía ubicársela dentro del período de intolerancia que manifestaría ei anticristo por 1260 años, es decir, dentro del período de dominio de la Roma papal. Al intentar el papado de modificar la ley de Dios, se atribuyó una autoridad que sólo le corresponde a Dios (Dn 11:36; 2 Ts 2:3-4).

Debe tenerse presente, además, que estos juicios del pasado son evocados en el juicio inquisidor, en la época en que ¡os 144.000 son sellados en sus frentes.370 Este juicio recapitula todos estos castigos para mostrar que la pena final en contra de los que no tienen el sello de Dios porque despreciaron sus mandamientos, es justo. La última generación, en efecto, se hace culpable o responsable de los pecados que la precedieron (Ap 18:24; cf.Mt 23:29-36).

Los cuatro primeros juicios de las trompetas, han sido históricamente interpretados como cayendo sobre diferentes dominios del imperio romano, que derramó la sangre de los mártires de Jesús. Esto se cumplió con las primeras invasiones bárbaras que minaron el imperio romano, hasta terminar con su sistema ¡mperial.371 Los otros dos juicios fueron interpretados históricamente

369 La aplicación de la primera trompeta a la destrucción de Jerusalén, por ejemplo, rompería la estructura profética e histórica que viene de las profecías de Daniel. Cf.C.M.MAXWELL, 238. Además, para cuando Juan recibió su visión, ya hacía más de veinte años que Jerusalén había sido destruida por los romanos.

370 Por el significado del sellamiento, véase p.527-529.

371 Por su cumplimiento histórico, véase U.SMITH, *Apocalipsis* (PPPA, Mountaín View, California, 1966), 127-141; R.A.ANDERSON, 87-89; SDABC, Vil, 788-790. En la comprensión de la cuarta trompeta conviene, no obstante, hacer algunas observaciones a la luz de la Biblia y del contexto histórico del imperio romano. El sol, la luna y las estrellas eran objeto de adoración desde la antigüedad, y aun los israelitas tendían a caer en su culto (2 R 21:3; 2 Cr 33:3; Hech 7:42). Ezequiel presenta la adoración al sol como la mayor de todas las abominaciones que ve en el templo, y que provoca la ira de Dios en contra de su pueblo (Ez 8:15-18).

Babilonia estaba llena de astrólogos (Dn 2:2,10), y durante la era cristiana, el culto al sol y a los astros se acrecentó enormemente en el imperio romano. Tal es así que los nombres actuales de los días de la semana en occidente, provienen del culto tributado en tales días al sol, a la luna, y a los otros planetas: marte, mercurio, Júpiter, venus y saturno. El poder y la autoridad de Roma fueron atribuidos justamente a los astros. Hasta el mismo emperador de Roma fue endiosado como el dios Sol. Por detalles históricos, véase S.BACCHIOCCHI, *From Sabbath to Sunday. A Historical Investigaron of the Rise of Sunday Observance in Éarly Chrístianity* (The Pontifical Gregorian University Press, Rome. 1977), 236-269; S.DOUGLAS WATERHOUSE, "The Planetary Week in the Román West," en K.A.STRAND, ed., *The Sabbath in Scripture and History* (Review and Herald Publishing Association, Washington D.C.,1982), 308-322.

El hecho de que sólo la tercera parte del sol, la luna y las estrellas es herida, afectando la luminosidad del día, de acuerdo al juicio de la cuarta trompeta (Ap 8:12), revela no la eliminación total

como el azote de Dios contra el cristianismo apóstata durante la Edad Media, que se estableció sobre los mismos dominios del entonces caduco imperio romano. El instrumento divino dei castigo lo fueron en este caso los musulmanes,372 primeramente bajo los sarracenos y los turcos,373 y luego bajo los turcos otomanos.374

La última trompeta tiene que ver con el período que corresponde al tiempo

de este culto, sino la pérdida de su poder. Con el avance del cristianismo sobre el paganismo, la adoración a los astros fue abandonándose. Pero su culto fue reemplazado por otro igualmente idólatra que, aunque no adoró directamente a los astros, retomó muchos de sus símbolos, y los aplicó primeramente a Cristo, y luego, por extensión, a sus presuntos vicarios, a los santos y vírgenes de la iglesia. Así por ejemplo, sucedió con el disco del sol que se colocaba detrás de la figura de un hombre en el culto pagano, *ibid.* La consecuencia fue que no hubo "luz en la tercera parte del día," ni tampoco "de la noche." La misma imagen puede traerse a colación en relación con el emperador -sol-, el consulado -luna-, y el senado -estrellas-, según la interpretación tradicional de la cuarta trompeta. El sistema de organización romano fue adoptado en gran medida por el sistema papal.

En síntesis, puede decirse que el cuarto juicio de Dios contra el imperio romano, cae especialmente sobre *su sistema de culto* y *su sistema imperial,* el cual a pesar de todo, no pierde totalmente su esplendor. No hay que olvidar que los juicios de las seis primeras trompetas son parciales.

372 Ya en el S.VIII, Beatus, un monje español, Identificó el símbolo de las langostas con los árabes musulmanes que en sus días habían cubierto enteramente el Norte de Africa, el Cercano Oriente y España. Desde entonces, esta interpretación fue seguida por muchos otros. Posteriormente, H.BULLINGER (1575), y aún antes Martín Lutero, vieron en la quinta trompeta a los turcos, o el poder musulmán. Cf.SDABC, VII, 794.

373 Un estudio detenido de las fechas involucradas en estas dos trompetas y su cumplimiento, fue preparado por W.SHEA, *Daniel and the Judgment* (Washington, 1980), 309-323. Los cinco meses de Ap 9:5 durante los cuales se heriría a los hombres, comenzó con la expansión militar de Abu Bakr, a la muerte de Mahoma, en el 632 DC, y concluyó 150 años más tarde -cinco meses proféticos-, con la conclusión de una exitosa campaña llevada a cabo contra los bizantinos, luego de la cual hicieron un tratado por el cual cesarían de "herir a los hombres," *ibid,* 315-316. Ya desde el S.VIi, Beatus, un monje español, identificó el símbolo de las langostas con los árabes musulmanes, *ctSDABC,* VII, comentario sobre la quinta trompeta. Véase también C.M.MAXWELL, 242-257, por el enfoque de la quinta y sexta trompeta.

374 E| período de tiempo determinado para matar una porción dei mundo cristiano, no sólo oriental, sino también occidental, es de 391 años -un día, un mes, y un año proféticos (Ap 9:15). La mención del Eufrates hace pensar en la Babilonia mística o espiritual -Roma en su fase papal (Ap 9:14; 17:1-6,15,18,etc). La "hora" tiene, a diferencia de las otras prescripciones de tiempo, un artículo definido, y es usado en la Biblia, y especialmente en el Apocalipsis, para hablar de un período de tiempo establecido para juicio, no como una medida de tiempo profético (Ap 14:7; Mt 10:19; véase Ap 17:12; 18:10,19). Nunca se usa en el Apocalipsis la "hora" como una medida de tiempo regular. Así, la traducción correcta sería: "y fueron desatados los cuatro ángeles que estaban preparados para la hora (de este juicio): aún un día, un mes, y un año."

Este período se extiende desde la caída de Constantínopla, la antigua capital del imperio romano de Oriente que debió soportar la presión musulmana durante ocho siglos, y cuya caída terminó con el imperio bizantino, hasta 1844, cuando por primera vez en la historia, el Gran Visir Mustafa Reshid Pasha de Turquía firmó la ley de Apostasía, que permitía a un musulmán cambiar de religión sin ser matado (cf.Ap 9:15). Se establecía, de esta manera, que el cristianismo no sería más insultado, ni nadie mas perseguido por su religión en sus dominios. Las fechas exactas son: 26 de Marzo de 1453 -comienzo del asedio que culminó con la caída de Constantínopla el 29 de Mayo de 1453-, hasta el 21 de Marzo de 1844, cuando la reforma del gobierno turco terminó oficialmente con su actitud mortífera contra los cristianos, *ibid,* 316-321. Aunque los sucesos de 1840 formaron parte de toda una serie de eventos que culminó con esta ley de 1844, y confirmaron los cálculos que para ese entonces hizo Josías Litch, cf.*CS,* 382-383, su cumplimiento más pleno, de acuerdo con la profecía y su propósito dentro de la serie de las trompetas en el juicio, es el que llega a 1844.

Con respecto al valor de la amenaza turca que se cernía constantemente en esta época sobre Occidente, más de un autor se ha preguntado qué hubiera sido de la Reforma y de la consiguiente libertad de conciencia obtenida mas tarde, si no hubiese sido por la necesidad de postergar los debates religiosos, con el propósito de aunar los esfuerzos en contra del avance musulmán. Los musulmanes llegaron a "cubrir casi la mitad de Europa," oprimiendo a los cristianos. W.WALKER, *Historia de la Iglesia Cristiana* (trad.A.F.Sosa, La Aurora, Bs.As.), 285. Véase del mismo autor, p.356-357, en relación con el alivio gue significó para la Reforma esta invasión musulmana, impidiendo que los reyes y príncipes católicos se unan para aplastarlos.

del fin. Es la época en que el Hijo del Hombre comparece delante de su Padre en el lugar santísimo del santuario celestial, para recibir los reinos del mundo y vindicar a los santos (Ap 11:15-19; cf.4-5). Coincide también con la herida de muerte de la bestia opresora, y su sanamiento progresivo (Ap 13:3-10,12,14).375 Entonces se consuma la confrontación finai de la ira de Dios con la ira de las naciones (Ap 11:18; cf.Dn 11:44-45; Ap 17:14; 19:11-21).

El propósito de los juicios de las trompetas en el tribunal celestial.

Ya se vio que las siete trompetas forman parte de la abertura del séptimo sello.376 La pregunta que se había levantado en la época del quinto sello había sido sólo parcialmente respondida. Los mártires que yacían bajo el altar debían esperar aún su vindicación, hasta que se completase el número" de los "que también habían de ser muertos como ellos" (Ap 6:11).

El sexto sello pone a la iglesia en el umbral de las señales del tiempo del fin y de la Segunda Venida de Cristo (Ap 6:12-14). Es la época del seliamiento de ios elegidos (Ap 7:1-8). Las naciones se angustian porque saben que deben enfrentar la ira del Cordero (v.15-17). El séptimo sello "responde ahora en forma completa, no sólo a las oraciones de los mártires del quinto sello, sino a las oraciones de todos los santos oprimidos durante toda la cristiandad.377 Muestra que Dios no dejó impunes a los poderes que los oprimieron durante los siglos (Ap 8:2-4).

Si se tiene en cuenta que los sellos se abren durante el período de requisitoria judicial que precede al castigo, puede verse que el séptimo sello recapitula no sólo las oraciones que se derramaron sobre el altar del incienso, en el lugar santo del santuario celestial, sino también los juicios vindicativos que Dios ejecutó en contra de los poderes opresores, y en respuesta a esos clamores. Esto tiene el propósito de justificar el castigo final que el Cordero llevará a cabo en su ira, al tomar posesión de los reinos del mundo (Ap 11:15). Mientras que los juicios dirigidos mediante el toque de ¡as seis primeras trompetas fueron parciales, -sólo "la tercera parte" fue afectada- el castigo en mente entonces será de índole universal. "El heredero de todo" (Heb 1:2) desheredará a las naciones, como los israelitas desheredaron a las naciones de Palestina cuando entraron en la tierra prometida (Ap 11:15-18; véase Ap 2:26-27).

Estos juicios tienen un paralelo extraordinario en los cinco juicios limitados

375 Esto se ve por la conclusión del mismo período de 1260 días proféticos o años literales (Ap 11:2,3; 13:5). Los mártires del quinto sello, por otro lado, según las palabras de consuelo que reciben, no son los únicos mártires de la era cristiana. Se les dice que vendría una época en donde habría más mártires que darían su vida por su fe, y cuyo clamor no sería desatendido tampoco por Dios (Ap 6:11; cf. 14:13; 13:15; 12:17).

376 Véase p.409-503. Esta es la interpretación de LADD, 122. D.R.DAVIS, 154-155, rechaza esta interpretación de LADD, debido a que no vio en la serie de las trompetas, la respuesta al clamor de los santos.

377 La Biblia presenta el clamor de los oprimidos como llegando finalmente hasta el cielo, luego de ciertos períodos de silencio o adormecimiento de parte de Dios. Cuando la crisis llega a un punto que Dios determina como decisivo, la compasión divina responde al clamor de los mártires, y su ira se manifiesta contra los opresores. Véase cap 5, 261-263.

que sucedieron en el antiguo Israel, y que Amos recapituló con el propósito de anunciar el juicio final (Am 4:6-5:3; véase Jr 5:3-5). El primer paso en los mensajes proféticos es anunciar el castigo por la ingratitud del pueblo ante tantas manifestaciones del amor protector de Dios en lo pasado (Am 2:9-11; véase Jr 2:1-7,21; Ez 16; Dt 28-29, etc). El castigo divino tiene entonces el propósito de corregir, restaurar, conducir al arrepentimiento (Sl 39:11; Is 26:9).

Pero en la profecía de Amos, los castigos ya fueron dados, y no produjeron el propósito esperado. La consecuencia es ahora que el pueblo deberá encararse directamente con Dios, en un juicio sin misericordia. Esto no impide que en su paciencia, Dios le envíe un último mensaje para que se prepare para ese encuentro, y logre escapar a un tipo de encuentro que, de no mediar arrepentimiento, será ahora totalmente fatal (Am 4:12; 5:4,6,8,etc).

Juan ve en la visión de los juicios de las trompetas, una recapitulación semejante a la que vio Amos sobre Samaría, y que está destinada a vindicar, no sólo el clamor de los santos ante las inteligencias celestiales, sino también la justicia divina (Ap 11:16-18). Esta recapitulación del juicio de Dios sobre el imperio romano y el cristianismo apóstata que ocupó su trono, muestra que, aunque Dios permitió que muchos de sus santos fuesen entregados en las manos de sus enemigos (Ap 2:10,13; 13:7; Dn 7:25; 8:12-13,24; 11:33), no fue sordo a sus clamores, sino que fue quebrantando su poder, con el propósito de impedir que sus designios para el mundo fuesen afectados irremediablemente. De esta manera se muestra el valor del poder restrictivo que Dios ejerce sobre las naciones.378

El hecho de que los cuatro primeros juicios de las trompetas intervienen recién en los Siglos IV y V, y no durante el período de mayor opresión imperial que hubo durante los tres primeros siglos del cristianismo, invita a la reflexión. A menudo los pecados de una generación deben ser pagados por la siguiente generación (1 R 11:11-13; 21:29,etc). Esto se debe a que el hombre no puede aislarse del pecado de la raza. Por un lado es el heredero del pasado, y por el otro, un fragmento de la sociedad contemporánea. Hay leyes que gravitan sobre la herencia que no pueden violarse, sin acarrear tarde o temprano las consecuencias y el castigo (cf.Ex 20:5). Mediante la revelación anticipada que Dios dio a Juan, los cristianos oprimidos podían saber que sus clamores serían escuchados, y el imperio opresor finalmente se derrumbaría (cf.Dn 2:34-35,44-45; 7:11,26-27). El mensaje de las trompetas les aseguraba que esto finalmente ocurriría, y que el imperio que los hacía sufrir no podría mantener su fuerza y su poder por mucho más tiempo.

El tribunal celestial que vindica a los santos, no debe concluir con la idea de que lo que ocurrió con las naciones en lo pasado, fue un desorden inesperado, y que los mártires fueron víctimas de un estado caótico que escapó al control divino. Ei juicio final tiene, al contrario, el propósito de revelar que la justicia de Dios, aunque a veces quedó aparentemente escondida de la comprensión de su

378 Aún en las plagas de Egipto puede apreciarse un propósito divino semejante. Los castigos de Dios son limitados, y llaman a un cambio en la conducta humana que, de no operarse, serán seguidos por juicios peores.

pueblo, nunca dejó de manifestarse. En efecto, Dios nunca abandonó el mundo a su suerte, sino que lo condujo a la vindicación final de su justicia, y a la condenación eterna de los poderes de las tinieblas que se coaligaron contra su gobierno y su iglesia en la tierra.

Pero hay otra razón por la cual se recapitulan en este juicio deliberativo, los juicios precedentes de las seis primeras trompetas. Se está por derramar el juicio sobre todas las naciones, y en vista de que no prestaron atención a los juicios divinos llevados a cabo en lo pasado, se hace ver que las naciones deberán acarrear sobre sí todos los juicios que los precedieron. Como se verá luego, la última generación que rebasa la copa de la paciencia de Dios, se hace responsable no sólo de sus hechos, sino también de ios hechos semejantes que fueron castigados por Dios en lo pasado. Esto se debe no sólo a que desoyeron las amonestaciones que Dios les dio a través de los dos testigos (Ap 11:3-12), y a través de los que fueron llamados a proclamar la última amonestación ai mundo (Ap 10:11; 14:6-13),379 ni tampoco únicamente a que despreciaron los castigos precedentes que fueron mitigados con misericordia, sino a que encarnan o asumen el papel de la rebelión que las generaciones anteriores asumieron. Debido a esto, tienen que beber, esta vez en forma definitiva y sin mezcla de misericordia, la copa de la ira de Dios que fue contenida por la paciencia divina en las generaciones pasadas.

Esta es la razón implícita también por la cual hay un paralelismo tan grande entre las siete trompetas y las siete plagas. En el castigo de las siete plagas que caen sobre las naciones en el ocaso del mundo, se evoca el castigo de las siete trompetas que menospreció la última generación.

El sonido de la sexta trompeta es el último que proviene del altar que se encuentra en el lugar santo, y de donde se consideraron los clamores del oprimido pueblo de Dios (Ap 9:13; cf.8:3-4). Juan escucha "una voz" que efectivamente, identifica el período de este castigo con el ministerio que se efectúa en el lugar santo (Ap 9:13). Si esta voz se dirige desde el altar de oro al ángel que tocaba la trompeta, es para enfatizar el hecho de que los clamores de los santos que fueron martirizados por el papado, fueron tenidos en cuenta, y el poder opresor e intolerante fue puesto en jaque para impedir que se aplastase totalmente a los reformadores y heraldos de la verdadera fe (Ap 6:9-11; cf.Ap 12:14).

La especificación del tiempo dada seguidamente, llega a la hora del juicio final (Ap 9:15)380 Entonces comienza el ministerio de la séptima trompeta que conduce al lugar santísimo, en donde se lleva a cabo el juicio celestial. Este es el período en el cual el misterio de Dios se consuma (Ap 11:15,19; 10:7). Nuevamente pueden apreciarse indicaciones que tocan el tiempo y el espacio en el cumplimiento de la profecía, y que estaban destinadas a orientar al pueblo de Dios en relación con el período en que le tocase vivir.

A pesar de los seis juicios precedentes, las naciones del mundo no han

379 Por la identificación de los dos testigos y por las características de la última generación, véase p.553-566.
380 Véase n.374.

cambiado su curso de acción.381 Elias están llenas de ¡ra y de propósitos de destrucción (Ap 11:18; cf.Dn 11:44). Dios es justificado entonces al conceder los reinos del mundo a su Hijo, como lo fue también antaño cuando entregó Samaría a ios asirlos, y las ciudades cananeas a los israelitas (véase Lv 18:24-30). Ningún capricho o arbitrariedad puede imputarse a la deidad por la destrucción final de los reinos de este mundo. Los veinticuatro ancianos agradecen a Dios, porque finalmente ha llegado el momento de tomar su poder, y reinar sobre ei mundo (Ap 11:15-17; cf.5:8-12).382

El hecho de que los ancianos no figuran durante ei período de las seis primeras trompetas, sino únicamente cuando suena ¡a séptima trompeta que señala la puerta que se abre al lugar santísimo, muestra que con esta última trompeta, el vidente es conducido de nuevo a la visión inicial de los capítulos cuatro y cinco. El arca se destaca ahora en forma especia!, como ¡a advertencia por excelencia de la naturaleza del juicio que se lleva ahora a cabo (Ap 11:19). Los hombres son juzgados, en efecto, de acuerdo a ¡a ley o Decálogo que constituye el fundamento del trono de Dios. Mientras que los que la guardan y tienen el testimonio de Jesucristo reciben ei galardón prometido (cf.Ap 12:17; 14:12), las naciones destructoras son destruidas (Ap 11:18).

El orden de los sellos y de las trompetas.

Aunque la imagen de los siete ángeles en posición de hacer sonar las trompetas, está incluida en la grabación y rompimiento del séptimo sello (Ap 8:2), el contenido detallado del juicio de las trompetas se da aparte. La conclusión semejante del séptimo sello y de la séptima trompeta corroboran este hecho. Ei ángei que añade mucho incienso "a ias oraciones de *todos* los santos" (Ap 8:3-4), arroja finalmente a la tierra el fuego del altar sin incienso, y se suceden "truenos, y voces, y relámpagos, y un terremoto" (v.5). Esto es lo mismo que ocurre cuando el séptimo ángel concluye su misión de tocar la trómpete (Ap 11:19), y también lo que se da como conclusión de cada séptuple serie profética del Apocalipsis.383 Al concluir de una manera semejante, se muestra que la obra del ángel y de las siete trompetas abarcan ei mismo período

381 En Jr 3:6-11, e! castigo de Israel no sirvió de ejemplo para Judá; en Jr 3:12-4:4 se le extiende un llamado al arrepentimiento; en Jr 4:5-31 se describe el castigo.

382 El carácter retrospectivo y recapitulativo del castigo final que cae sobre la última generación, se percibe también en otros pasajes del Apocalipsis y del resto de la Biblia, y especialmente en los libros apocalípticos como el de Daniel. Véase el juicio sobre Judá de Ez 4:4-6 en cap 6, 286-287. Véase también Ap 18:24, en conexión con Mt 23:31-32,35-39; Hech 7:51-53. Un principio semejante se ve en la destrucción de la bestia que en Apocalipsis, incorpora las diferentes bestias descriptas por Daniel (Ap 13:2; 19:20). En la visión de la estatua de Daniel, los imperios allí representados se apoyan sobre una fusión de barro y hierro que, aunque aparenta ser fuerte, es sumamente frágil y endeble. En el castigo representado por la piedra que cae, caen en realidad todos los otros imperios, y esto, a pesar del carácter sucesivo de los mismos que Daniel mismo había ya anticipado. Esto se debe a que el castigo de la última generación recapitula a los otros. Este mismo principio puede aplicarse al juicio vindicativo de los 144.000. En la victoria de este grupo final se vindican las generaciones anteriores que serán salvas.

" 383 En el cierre de las trompetas se agrega el granizo. El granizo formó parte de los juicios de Dios en contra de las naciones cananeas, y ahora sirve de tipo para ¡lustrar ¡a destrucción de las naciones (Ap 16:21; Js 10:11).

-toda la dispensación cristiana- y concluyen con una consumación similar de castigo en contra de los poderes opresores.

Otro hecho que se destaca en esta visión de los sellos y de las trompetas, es que ambos análisis, el de la historia de la iglesia, y el del juicio de los poderes que oprimieron a su pueblo, obstruyendo su éxodo a la patria prometida, van por separado. En esto, el Apocalipsis sigue el esquema levítico, en donde primero se considera la reconciliación de Dios con su pueblo, así como su vindicación final en el Día de la Expiación (Lv 1-16), y luego la suerte de los apóstatas que renuncian a su derecho de formar parte con los vencedores (Lv 17-27).384 Lo mismo ocurre con el orden de las bendiciones y maldiciones que aparece en el libro de Deuteronomio. Primero se ofrecen las bendiciones de la herencia (Dt 7:12-24; 28:1-14; cf.Lv 26:1-13), luego se advierte de las maldiciones que acarreará la desobediencia (Dt 28:15-68; cf.Lv 16:14-39).

La visión del libro que vio Zacarías.

Resulta interesante observar en este contexto, que Zacarías vio también un libro. Su dimensión era enorme, pues medía el tamaño del pórtico del templo de Salomón (Zc 5:2; cf.1 R 6:3), y contenía la maldición que debía caer "sobre la faz de toda la tierra" (Zc 5:3). Esta visión sigue a la visión del juicio celestial antitípico dei Día de la Expiación (Zc 3:1-7), y a la unción de Zorobabel al concluir la construcción del templo en Jerusalén (Zc 4:6-10). También precede a la expulsión definitiva del pecado equivalente a la expulsión del macho cabrío por Azazel en el Día de ia Expiación (Zc 5:5-11). A manera de ilustración, el testimonio de condenación que ejerce el rollo está en directa relación con un mandamiento de cada una de las dos secciones del Decálogo, más específicamente, el octavo y el tercero.385

Este rollo o libro de la ley visto por Zacarías, no figura en el templo como el rollo que vio Juan, sino volando o saliendo de él, para condenar a los violadores (Zc 5:1,4). Otros textos del Antiguo Testamento mencionan que, en ocasión del juicio final, "los cielos declararán su justicia, porque Dios es el juez" (Sl 50:6; 76:7-9; 97:6).

Juan declara por su parte, que habrá un momento en que "el templo de Dios" será abierto, y "el arca de su pacto" será visto (Ap 11:19). Dentro del arca estaban guardadas las dos tablas del pacto con el decálogo divino. Si se tiene en cuenta el valor ético que dio Juan a los mandamientos de Dios (Ap 12:17: 14:12), podrá apreciarse la magnitud de esta revelación de los cielos que precederá al castigo final de los transgresores del decálogo.

El juicio milenial y el juicio de las trompetas.

384 Véase cap 3, 176. La Epístola a los Hebreos sigue un esquema semejante. Véase cap 7, 409-410.

385 Se cita la ley en forma invertida, un estilo de citar muy típico de los hebreos. Véase P.C.Bt-ENTJES "Inverted Quotations in the Bible. A Neglected Stylistic Pattern," en *Bib* 63 (1982), 506-523.

Cabe insistir aquí en un aspecto importante. El análisis de los infieles será llevado a cabo mas tarde, en el juicio milenial. Como resultado del mismo, los impíos serán destruidos por completo. Allí los perdidos recibirán individualmente el castigo que merecieron sus obras (Ap 20:12,13= "cada uno"). En el juicio de las trompetas, en cambio, se muestra que a través de los siglos, Dios lleva cuenta también con las naciones, comprendidas éstas en su carácter corporativo y general. A todas ellas les asigna un límite, más allá del cual no pueden pasar (cf.Gn 15:16)386

Estos mismos principios aparecen claramente enunciados en los juicios que los profetas proclamaron en lo pasado, sobre las naciones enemigas de Israel (Am 1-2; Jr 46-51; Ez 25-33, etc). Los juicios que Dios tiene con las naciones son traídos a colación por la responsabilidad que estas tuvieron especialmente en la opresión del pueblo de Dios. En efecto, estos juicios sobre las naciones enemigas se dan, según Dios mismo lo expresa, "a causa de mi pueblo, y de Israel mi heredad, a quien ellas esparcieron entre las naciones..." (Jl 3:2; véase v.1-8,12-15), "por la injuria hecha a los hijos de Judá; porque derramaron sangre inocente" (Jl 3:19; véase v.21; Ap 16:6; 17:6; 18:24). En otras palabras, como lo expresa la visión del 7mo.sello, Dios da una respuesta final al clamor que su pueblo elevó a causa de la opresión de sus enemigos (Ap 8:2-5; cf.18:5-6,20,24; 19:2= "Dios se ha *acordado* de sus maldades;" "dadle a ella como ella os ha dado;" "Dios os ha hecho justicia en ella;" "ha vengado la sangre de sus siervos"). El juicio milenial, en cambio, tiene el propósito de juzgar a los muertos, y de castigarlos individualmente "según sus obras" (Ap 20:12-15= "el que no se halló inscrito...").387

En Is 12 se entona un cántico de acción de gracias porque, aunque Dios se enojó contra su pueblo, su indignación se apartó luego y lo consoló. Esta consolación y piedad divinas para con su pueblo sufriente en Babilonia, que en los días de Isaías era futura todavía, es recapitulada por la descripción igualmente futura del imperio opresor (véase Is 13-14 [especialmente Is 14:1-4], en relación con Jr 50-51 [especialmente Jr 51:48-49], y con Ap 18:6-19:6 [especialmente Ap 18:20; 19:1-6]). En conexión también con el cántico de agradecimiento del capítulo 12, Dios recapitula a través del profeta, el castigo igualmente futuro entonces, de todas las otras naciones típicas que perjudicaron

386 E.G.WHITE, *Profetas y Reyes* (PPPA, Mountaln Vlew, California), 269: "Con infalible exactitud el Infinito sigue llevando cuenta con las naciones. Mientras ofrece su misericordia, y llama al arrepentimiento, esta cuenta permanece abierta; pero cuando las cifras llegan a cierta cantidad que Dios ha fijado, el ministerio de su ira comienza. La cuenta se cierra. Cesa la paciencia divina. La misericordia ya no intercede en favor de aquellas naciones."

387 En Ap 22:11-12 se declara también que Jesús viene a dar la recompensa "a cada uno" según sus obras. El mensaje es dirigido en este caso al pueblo de Dios que es juzgado y vindicado en el juicio como en Is 40:9-11 y 62:10-12. Por la relación de este pasaje del Apocalipsis con el Día de la Expiación, véase p.540-541. Aquellos que pertenecieron ai pueblo de Dios, pero que fueron cobardes y se unieron con los incrédulos (cf.Ap 21:8), serán considerados individualmente en el tribunal antes del regreso del Señor, y recibirán el salario de su apostasía. Véase también Mt 16:27 y Ap 2: 23, en relación con la recompensa que merecerán las obras en la Segunda Venida de Cristo. Su pronto regreso traerá la recompensa de los santos, y el castigo de los que serán declarados injustos e inmundos en el juicio (Ap 22:11). Pero la medida del castigo, exactamente proporcional al análisis individual de los perdidos, será determinada por el juicio analítico del milenio (Ap 20:12= "fueron juzgados los *muertos* por las cosas que estaban escritas en los libros, según sus obras").

a Israel (Is 13-23). A través de ellas, Dios presentó en forma tipológica cuadros proféticos y escatoiógicos que, en la pequeña síntesis que le sigue (is 24-27= llamada por muchos "ei pequeño apocalipsis"), se proyectan en un lenguaje más universal y directo ai juicio de Dios en el fin del mundo. Así también en ios días de Juan, ias trompetas revelan cuadros todavía futuros, pero que al ser presentados desde la perspectiva del juicio celestial, aparecen como recapitulándose en ei tribuna!.

Las intervenciones divinas en la historia no suelen ser universales. Sus juicios son mitigados entonces con misericordia, pu.es únicamente "la tercera parte" es afectada por ellos (Ap 8:7-12; 9:15,18). El juicio final se da, sin embargo, sin mezcla de misericordia. Es la consumación fina! de su justicia.

Mientras que los santos resucitan ai concluir el juicio que los vindicó, y reciben e! galardón prometido cuando Jesús regresa a buscarlos, ios malos resucitan al concluir el juicio milenial que los condena. Esta es "la segunda resurrección," y Dios la lleva a cabo, no con un espíritu sádico que los resucita para volverlos a destruir otra vez, en "la segunda muerte" (Ap 2:11; 20:5-7,14; 21:8), sino para probar que el veredicto final que los condena a la extinción eterna, es correcto. La resurrección de ¡a cual son objeto, no cambia sus vidas en un acto de gratitud, sino que ios conduce aún a un último y desesperado esfuerzo por derrocar otra vez ei gobierno de Dios, y destruir a sus santos (Ap 20:7-10). Tienen, por consiguiente, que recibir e! pago que merecieron sus obras.

Hay otra razón, además, de esta segunda resurrección. El mayor éxito en un juicio es ia obtención del reconocimiento del culpable. Tantas acusaciones fueron levantadas contra e! gobierno de Dios, que ahora se vuelve conveniente demostrar la nulidad de toda mala interpretación. Así, ei tribunal milenial es levantado para que "toda lengua confiese que Jesucristo es ei Señor (Filip 2:10-11; véase Is 45:23-25), y "para que toda boca se cierre y todo el mundo quede bajo el juicio de Dios" (Rm 3:19)388 Entonces habrá sido borrado todo misterio y toda duda con respecto a la justicia de Dios, y entonces el Universo verá materializada su seguridad eterna en los designios divinos.

Conclusión.

La proyección final del libro del Apocalipsis, y de la sesión del tribunal celestial, es la posesión de la herencia de los vencedores (Ap 21:7; 22:14, etc). El libro sellado que el Cordero toma del que está sentado sobre el trono en el lugar santísimo, es el libro de la ley que era guardado al lado del arca. El libro de la ley estipulaba las condiciones que se requerían para obtener ia herencia prometida, y para permanecer en ella. Fue ratificado o validado por la sangre del Pacto. Por esta razón ¡os ancianos alaban al Cordero, porque con su muerte

[388] *CS,* 557-558: "En la ejecución final del juicio se verá que no existe causa para el pecado. Cuando el juez de toda la tierra pregunte a Satanás: '¿Por qué te rebelaste contra mí y arrebataste subditos de mi reino?,' el autor del mal no podrá ofrecer excusa alguna. Toda boca permanecerá cerrada, todas las huestes rebeldes quedarán mudas."

redimió a "los santos," y de esta forma ganó para ellos el derecho de posesión de la tierra prometida (Ap 5:9-10; cf.Mt 5:5).

El libro de la ley debía ser leído por el rey, luego de su coronación. El Hijo del Hombre, "la Raíz de David," en su doble carácter mesiánico y sacerdotal, comparece al final de su ministerio celestial en el lugar santísimo, para recibir el documento legal que lo establece como rey legítimo sobre toda ia herencia. La ley de los herederos, reproducida en la vida de los fieles, debe ser ahora autenticada ante el original celestial. Los santos no temen las maldiciones de la desobediencia contenidas en ei libro, porque Cristo las clavó en la cruz. Con la abertura dei libro, ellos son sellados y vindicados delante del mundo y del universo.

El Israel "según la carne" renunció a la herencia que Dios le había confiado, cuando entregó a la muerte al legítimo "heredero." Ei traspaso de la herencia al Israel del Nuevo Pacto, fue consignada entonces, y sellada en el documento celestial. Los sellos contienen imágenes e inscripciones proféticas que caracterizan al pueblo de Dios y/o a su época a lo largo de su peregrinar por este mundo, hasta el juicio final. Las trompetas responden al clamor de *"todos* los santos" oprimidos, y quienes, como io expresa enfáticamente el quinto seilo, claman a Dios por su vindicación.

Todo esto, el clamor de los santos y los juicios de Dios llevados a cabo en lo pasado, es recapitulado o evocado en el tribunal celestial, con el propósito de justificar a los vencedores, y resaltar la justicia divina en la conducción de su iglesia y de las naciones que la oprimieron. De esta forma, el mensaje de las trompetas resalta los principios que rigen la conducta de Dios con las naciones, contenidos ya esencialmente en el libro de la ley.

La abertura del séptimo sello lleva a la consumación el ministerio de intercesión celestial, y con ello, marca el fin del tiempo de gracia para la humanidad. El análisis de los juicios de las trompetas justifica a Dios y a su Ungido -Cristo o Mesías-, en la destrucción de los poderes opresores. Los juicios parciales del pasado, mitigados con misericordia, no cambiaron su curso de acción final. El Mesías toma posesión de los reinos del mundo, y quebranta para siempre su poder sobre la tierra y sobre sus santos (Ap 11:15-17). Este no es, sin embargo, el juicio analítico individual de los impíos que tiene lugar mas tarde, durante el milenio.

El orden de los sellos y de las trompetas, revela un esquema semejante al de las bendiciones y maldiciones contenidas en el libro de la ley, así como se ve además en la estructura del libro de Levítico y de la Epístola a los Hebreos. El silencio de media hora, luego de la abertura del séptimo sello, hace pensar en una tradición rabínica acerca del Día de la Expiación, y está basado en varios pasajes del Antiguo Testamento, en donde el silencio precede al castigo en el Día de Yahvé. Este hecho revela la solemnidad de la hora, y de la decisión tomada en el tribunal.

Los paréntesis explicativos de los sellos y las trompetas.

Se ha pensado que el libro del Apocalipsis hubiera podido terminar en el cap.11, con ei cierre de los juicios de las trompetas.389 Sin embargo, era necesario ampliar la dimensión del conflicto de las edades que demanda el emplazamiento del tribunal celestial, y especificar mejor el trasfondo de los poderes envueltos en la contienda.390 Mientras que la primera parte se dirige especialmente a la segunda dispensación que se hizo digna de la herencia a la cual renunció el Israel teocrático -concierne mas específicamente a las siete iglesias-, la segunda (Ap 12-22) fue necesaria para mostrar el enlace de las dos dispensaciones, y su lugar preciso en el conflicto y en el juicio de Dios (cf.Ap 12:1-4; 13:2; 18:24; 20:12-15; 21:12-14, etc).391

Más aun, faltaba revelarse el origen de la tragedia de este mundo en contornos más precisos, como se ve en la lucha angelical original en el cielo (Ap 12:7-9; cf.v.3-4). Este enfoque más universal, tiene el propósito de arrojar mayor luz sobre la naturaleza de la crisis que prenderá finalmente a todo el mundo en sus redes (Ap 12:17; 13:14-17; 14:9-12; 17:12-14, etc).392

Una necesidad semejante de ampliar y definir mejor los mensajes y cuadros panorámicos, ya revelados a Juan en la primera parte de su libro, se ve con antelación en los dos paréntesis explicativos de la primera sección (Ap 7; 10-11:14). Estos paréntesis tienen, entre otros, el propósito de dar detalles adicionales que permiten identificar la época final en la cual se emplaza el tribunal celestial, dentro de sus aspectos temporales y espaciales más definidos.393 Al mismo tiempo, sirven de eslabones para conectar la primera parte del libro con la segunda, con precisiones exegéticas más definidas. Su análisis nos permitirá ver más claramente su relación con el mensaje levítico,

389 H.B.SWETE, xxxix-xl, cree que la primera mitad (Ap 1-11), podría casi ser llamada "el primer libro," pues es "completa en sí misma."

390 J.VALENTINE, 264.

391 Estos textos muestran una visión más universal del juicio. Por ejemplo, mientras que la visión inaugural del cap.1 revela siete estrellas que representan a los ángeles de las siete iglesias, que están bajo la conducción del Hijo del Hombre -están en su mano- (Ap 1:16,20), en la visión inaugural de la segunda sección, Juan ve doce estrellas que están sobre la iglesia del Antiguo Testamento, pues el Hijo no ha aún nacido (Ap 12:1-2; cf.Gn 37:9). En esas doce estrellas puede verse también una prolongación del período patriarcal al período de los doce apóstoles, que sigue al nacimiento del Hijo, y a su arrebato celestial "para Dios y para su trono" (Ap 12:5). Es interesante destacar que los doce patriarcas y los doce apóstoles no se suman en veinticuatro estrellas, sino que los últimos ocupan el lugar de los primeros. La visión tiene en cuenta las dos dispensaciones.

Lo mismo puede decirse del Dragón, cuyas siete cabezas poseen "diademas" (Ap 12:3). Las cabezas son sucesivas (Ap 13:3; 17:7-11), mientras que los diez cuernos son contemporáneos (Ap 13:1). Según este último pasaje, poseen aiademas en un período específico en que reina una de las cabezas por cuarenta y dos meses: v.5, hasta que la cabeza en consideración recibe un golpe mortal (v.3,10). Otra bestia aparece entonces en escena que restablece su poder (Ap 13:12úp,14úp-15). Es entonces que los diez cuernos reciben otra vez autoridad "como reyes juntamente con la bestia" (Ap 17:12-13). Mientras que en Ap 12, el dragón ejerce su poder sobre toda la humanidad, en los caps. 13 y 17, la bestia que posee las mismas características representa a períodos más específicos de tiempo, y que entran dentro de la dispensación cristiana.

392 Ésta crisis ya estaba anticipada en el mensaje dado a la sexta iglesia: "Por cuanto has guardado la palabra de mi paciencia, yo también te guardaré de la hora de la prueba que ha de venir sobre el mundo entero, para probar a los que moran sobre la tierra" (Ap 3:10).

393 El primer paréntesis no sólo señala la época del sellamiento del último remanente, sino también da un breve anticipo de la victoria final en la patria celestial (Ap 7). Este tema será desarrollado más ampliamente en la segunda sección (Ap 14:1-5; 15:2-4; 19:1-9; 21-22).

especialmente con el mensaje del Día de la Expiación. Para ello será necesario observar también la conexión de estos paréntesis entre sí, y su relación con la segunda gran sección del Apocalipsis que los amplía.

El primer paréntesis es el de los sellos, y tiene el propósito de ilamar la atención a la crisis final del mundo, y a la importancia de ser sellados en armonía con la ley que se encuentra en el libro del pacto que está para ser desellado. Al mismo tiempo, ofrece un cuadro de aliento al describir en forma breve, la recompensa de los vencedores. El segundo paréntesis tiene el propósito de mostrar que el juicio final que caerá contra las naciones se debe a que desoyeron las profecías de los dos testigos y el último mensaje del juicio (Ap 10:5-11:14).

El anuncio de la hora del juicio y el sellamiento.

En el libro de Daniel se menciona la fecha del comienzo del juicio investigador celestial, y se lo expresa en el lenguaje del santuario y de su purificación final típica del Día de la Expiación (Dn 8:14). Se hace referencia también, en relación con este evento, a la época del tiempo del fin (Dn 8:17,19; 12:4,9). En los dos paréntesis correspondientes a las series de los sellos y de las trompetas del Apocalipsis, respectivamente, se traen detalles adicionales de esta obra de juicio y de esta época final.

En una visión semejante a la del Príncipe celestial que vio Daniel, vestido con la ropa típica del Día de la Expiación (Dn 10:4-5), y anunciando la fecha del tiempo del fin (Dn 12:7-9), Juan vio a un ángel anunciando que toda fecha profética había concluido (Ap 10:5-6). El enfoque de esta escena es pues, relativa al tiempo del fin, ocasión hacia la cual todas las fechas proféticas de Daniel se dirigen y concluyen.394

Este anuncio dei ángel está ligado también a la conclusión de las series proféticas del Apocalipsis. Su mensaje anuncia el comienzo del toque de la última trompeta, durante el cual el misterio de Dios se consuma, y ei juicio final concluye (Ap 10:7; 11:15-19).395

Juan pasa por una experiencia semejante a la de Ezequiel, quien debió dar a su pueblo las amonestaciones proféticas de Dios bajo un contexto similar de juicio inquisidor (Ap 10:8-10). En el caso de Ezequiel, su visión del juicio tuvo

394 J.B.BALDWIN, *Daniel. An Introduction and Commentary* (Leicester, 1978), 13-14, cree, además, que el libro de Daniel en su totalidad, es esencialmente escatológico. Que el cap. 10 de Apocalipsis se refiere a ese período del fin en relación con el juicio, tiene otra confirmación en el hecho de que los siete truenos de Ap 10:3-4 tienen un contexto causal en el Salmo 29, "en donde la voz de Dios como juez del universo se manifiesta siete veces," VALENTINE, 359, n.140.

395 Muchos autores ignoran esta conexión del tiempo profético de Daniel, y consideran que la profecía establece que, en contraste con el ángel de Daniel, el ángel de Juan anuncia que no hay más demora. Sin embargo, para traducir en Ap 10:6: "No habrá más demora," el texto griego hubiera tenido que usar el verbo *kronizo,* como en Mt 24:48, y no *kronos,* "tiempo," como en Apocalipsis. C.M.MAXWELL, 304-305. Además, esta interpretación no tiene en cuenta que, luego de comer el libro, cierta demora aparece implícita por ia Indicación de profetizar de nuevo sobre todo el mundo (Ap 10:11). No obstante, el período en que se cumplen todas las profecías numéricas, es en sí un período en donde todo se consuma, y en este sentido, puede admitirse que, a pesar de ser llamado ahora a comenzar de nuevo a dar un anuncio sobre todo el mundo, el tiempo de espera es menor que el que había en relación con su primer llamado.

que ver con el antiguo Israel, y con el período del primer templo (Ez 2:9-10; 3:1-3,14; 4:5, etc).396 Tanto el anuncio del juicio, como el análisis recapitulativo que hizo Ezequiel entonces de los pecados del pueblo de Dios, fueron una reproducción magnificada de lo que enseñaba la ley en relación con el Día de la Expiación (Heb 10:3). De una manera semejante a Ezequiel, Juan debe comer el librito que contiene las amonestaciones proféticas del juicio celestial.

La relación del cometido profético de Juan con el mensaje de los tres ángeles y el libro de Daniel.

Más de una interpretación se ha levantado en relación con la identidad del librito abierto que Juan debe comer. Algunos autores creen que el contenido dei librito está revelado en Ap 11:1-3.397 Sin embargo, aunque la imagen de la medición del templo y de los que adoran en él, forma parte del mensaje del juicio que debe ser dado, su proclamación a toda la tierra, según ha sido recientemente sugerido, es definida recién en Ap 14:6-13.398 En ningún otro lugar se describe un mensaje tan universal en relación con el juicio final.399 Allí se desarrollan los mensajes básicos relativos "al tiempo del fin" que estaban contenidos esencialmente en el librito de Daniel^OO (Dn 2:28; 8:14-19; 11:40-12:13; véase 7:25).

Por ejemplo, mientras que el libro de Daniel describe la requisitoria judicia' celestial, la proclamación mundial de este evento se predice en el primer mensaje angélico, ubicado en la época misma de su cumplimiento (Ap 14:7= "ha llegado;" cf.Dn 7:9-10,13-14,22,26; 8:14). Daniel también proyecta en tipo a antigua historia del reino del norte, Babilonia, hacia el tiempo del fin (Dn 11:40; y su triunfo contra Egipto y los demás reinos del sur (Dn 11:40-43; cf.J^ 46:2,6,10,20, etc). En su descripción final, resaltan el temor de Babilonia ante las nuevas que vienen del oriente y del norte, y su ira desesperada para destruir *a* pueblo de Dios (Dn 11:44-45; cf.5:6; Jr 50:43; 51:54). Los reyes del norte y de oriente fueron los reyes de Persia y de Media (Is 44:28-45:4; cf.41:2; Jr 50:41 51:48). Estos reyes secaron las aguas del Eufrates -símbolo a su vez de a persecución (cf.Is 8:7-8; Ap 12:15-16,etc)-, y liberaron al pueblo de Dics tomando la ciudad desprevenida (cf.Is 44:27; Jr 50:38; 51:36).

En el *segundo* mensaje angélico, este cuadro antiguo también aparece reintegrado, y proyectado hacia el fin del mundo. Se anuncia la caída de **la**

396 Véase cap 6, 286.

397 BRUCE, 649; MOUNCE, 215-216.

398 A.P.VAN SCHAIK, "'Allos ággelos ¡n Apk 14," en J.LAMBRECHT, *L'Apocalypse johannique...* 221-222, conecta la visión de Ap 10 con la de Ap 14, y admite que no todos los autores han visto esa relación.

399 D.R.DAVIS, 156, considera que la respuesta al cometido de Ap 10:11 debe buscarse en a segunda sección del Apocalipsis (12-16), pero sorprendentemente no especifica que el ú:~c mensaje que proclama al mundo la hora del juicio y sus terribles consecuencias, está especificado e" los tres mensajes angélicos.

400 A.P.VAN SCHAIK, 221-222, considera que ambas visiones tienen un trasfondo común, y que el ángel de Ap 14 trae el mensaje de la venida del fin del mundo, ya anticipado por el varón vestoo de lino de Dn 12, pero actualiza su contenido quitándole el tono de demora de la Parusía que te- a entonces. Véase n.395.

Babilonia mística o simbólica, Roma (Ap 14:8; cf.Dn 5; Jr 51:31), y la liberación del pueblo de Dios (Ap 18:1-4; cf.Dn 12:1-3; Jr 50:8,28,34; 51:6,10,45). Esta liberación será realizada por los reyes del oriente antitípicos: Cristo y sus ángeles.401 Ante su venida, las aguas del rio que sustenta a Babilonia, se secarán (Ap 16:12; cf.17:14-15). El anuncio de la caída de Babilonia se da mientras se realiza el juicio celestial, que vindica a los llamados o elegidos, en armonía con los mensajes proféticos de Jeremías, Ezequiel y Zacarías. Estos mensajes son proyectados en figura al pueblo y al santuario del Nuevo Pacto. Dios juzga a su pueblo en Babilonia, lo limpia, y lo lleva de regreso a la tierra prometida, donde restaura para siempre el pacto con aquellos que aceptaron su llamado a salir de Babilonia.402

Este rey del norte, Babilonia, buscará matar, destruir, según Daniel, al pueblo de Dios (Dn 11:44-45). El tercer mensaje angélico desafía la amenaza de muerte del anticristo, pregonando un llamado a obedecer los "mandamientos de Dios y la fe de Jesús." La fidelidad suprema a los dictámenes del cielo son invocadas, aún a riesgo de muerte (Ap 14:9-13; cf.13:15-17). Lo que está en juego es la naturaleza de la adoración exigida. Por un lado, se percibe una sumisión de los hombres al Creador (cf.Ap 14:7); por otro lado, una sumisión a los dictámenes del anticristo, en contraposición con las leyes de Dios (cf.Dn 7:25).

La historia de los tres valientes hebreos que no adoraron la estatua, en la Babilonia típica, y estuvieron dispuestos a exponer sus vidas antes que ceder a su lealtad a Dios, es dada como ilustración y estímulo para el pueblo de Dios que tendrá que pasar entonces por esta prueba final (Dn 3).403 un propósito semejante tiene la historia de Daniel mismo, quien por su disposición a adorar a Dios conforme a su costumbre, fue lanzado al foso de los leones (Dn 6). En ambos casos, la fidelidad aún frente al peligro de la muerte, es recompensada por una liberación repentina. "Miguel, el gran príncipe que está de parte de los hijos de tu pueblo," o, en el caso de los que proclaman el mensaje del tercer ángel, el "Hijo del Hombre," se interpone y otorga a su pueblo la liberación esperada (Dn 12:1-3; Ap 14:14-16; Dn 3:23-28; 6:20-23)404

Todo este contexto dado por la visión de Ap 10, y el mensaje de los tres ángeles de Ap 14, sugiere que el librito abierto que Juan ve en la mano del

401 Es notable que el único rey pagano que Dios considera "su ungido," "su mesías," es Ciro, el rey persa del oriente (Is 45:1). Los reyes que eran ungidos por Dios, eran "tipos" del rey celestial.

402 Véase cap 6, 289,294-296. A.P.VAN SCHAIK, 219-220, encuentra también en el mensaje de los tres ángeles, una actualización de las profecías del Antiguo Testamento, especialmente las de Jr 51:7-8, e Is 40:9-10; 52:7-9. También cree que Juan desarrolla la temática de Dt 10:12-15; 13:5-7, y ve la relación del juicio anunciado con los mandamientos de Dios. Especialmente las profecías de Isaías aludidas, constituyen el evangelio o alegres nuevas que se cumplen en los 144.000 (Ap 14:1-6). Esto también se anuncia en Jr 50:20; 51:10-11, en relación con la obra divina de justificar o limpiar al pueblo de Dios. VAN SCHAIK ve también el trasfondo de Dn 12, y cree correctamente que todo ese trasfondo del Antiguo Testamento está contenido tanto en Ap 14:6-7, como en Ap 10, *ibid.* Pero no vio que ya Daniel mismo proyectaba en tipo toda esta temática pasada de Babilonia al fin del mundo (Dn 11:40-12:1). Juan no hace sino retomar esta proyección tipológica de Daniel, y darle contenidos más precisos y abarcantes.

403 Véase n.394.

404 La historia de Dn 5 es un tipo de la requisitoria judicial celestial que condena a Babilonia. "Contó Dios tu reino, y le ha puesto fin" (v.26); "pesado has sido en balanza, y fuiste hallado falto" (v.27); "tu reino ha sido roto, y dado a los medos y persas" (v.28). Compárese con Dn 7:14,26-27; Ap 18:10; Dn 2:34,44-45; Ap 18:21. Véase contraste de Dn 5:27 con Ap 14:5.

ángel, es el libro de Daniel. Comparado con el libro sellado de Ap 5, la *Tora,* "Ley" o Pentateuco, el librito de Daniel tiene que haberle parecido mucho más pequeño. Juan debe comer el libro, y dar luego en sus palabras, a la luz de la comprensión mayor de su época, su contenido profético esencial. Así también, los que vivan en la última generación, en la época dei cumplimiento de sus mensajes proféticos, proclamarán sus mensajes a la luz del contexto de toda la Biblia, y dei contexto histórico mas amplio que io confirmaría entonces.

Contrastes.

Algunos contrastes entre la visión de Juan y la de Daniel, no deben ser pasados por alto. En ¡a visión de Daniel, el librito profético que estaba siendo escrito para ser abierto y desellado en el tiempo del fin, no aparece en la mano del ser celestial, sino en la de Daniel, que estaba escribiéndolo (Dn 12:4-9). Por esta razón, Daniel recibe la orden de cerrar "las palabras," y sellar "el libro" profético. Dicho de otra manera, el paréntesis explicativo del varón vestido de lino, según la visión de Daniel, parte de la época del profeta. Sus oyentes o lectores en esa época, no serían capaces de comprender la plenitud de sus profecías. Esta comprensión pertenecería a aquellos que recibiesen ese mensaje, cuando llegase la época de su cumplimiento.

En el paréntesis explicativo de la visión de Juan, en cambio, el ángel trae en su mano el librito ya abierto (Ap 10:1-2,8-11). Esto se debe a que el ángel enfoca la época en que el misterio de Dios, relativo a las profecías del fin y del juicio, se revela y llega a su consumación (Ap 10:7; cf.Dn 12:4,9,12). El ángel no tiene en cuenta entonces, el período que lo precede.

Otro contraste puede observarse también entre la profetización universal de Juan, que se anticipa en Ap 10:11, y se desarrolla en Ap 14:6-13. En el primer caso, es Juan quien debe *profetizar* sobre todo el mundo. En el segundo, son los tres ángeles o mensajeros celestiales quienes traen el anuncio de su *predicación* sobre toda la tierra. La verdad o énfasis presente de este evangelio eterno, ahora proclamado, es el del juicio analítico que precede a la venida del Hijo del Hombre (Ap 14:7; cf.v.14). Juan no tendría la misión de predicar, sino de profetizar. Conforme también a su predicción, otros deben predicar sobre todo el mundo lo que él y Daniel profetizaron.405

"Otro ángel."

En relación con el primer ángel, Juan dice: "Vi volar...a *otro* ángel" (Ap 14:6). Ningún *otro* ángel había sido mencionado desde la proclamación del séptimo ángel, que hizo sonar la última trompeta de amonestación sobre todas las

405 No hay que olvidar la estrecha relación que hay entre los ángeles y la iglesia, ya anticipada en Ap 1-3. Los tres mensajeros celestiales representan al último remanente que "guarda los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (Ap 14:12; cf. 12:17). Un buen contraste aparece en los tres poderes rastreros de la tierra que, con sus engaños y opresiones, se reúnen para pelear contra Dios (Ap 16:13-14,16; cf.Ap 13).

naciones. Ese mensaje conduce al interior del lugar santísimo del santuario celestial, al anuncio del juicio fina! y de la crisis que envuelve entonces a todas las naciones (Ap 11:15-19). El ángel que apareció con el librito abierto entra dentro de este contexto de la séptima trompeta, pues anuncia que durante su sonido, el misterio de Dios se consumará (Ap 10:5-7). Esto sugiere que este *otro* ángel de Ap 14:6, el primero de una serie de tres, *retoma* el testimonio de Ap 10, y lo proclama.

El ángel que anuncia la llegada del cumplimiento del tiempo profético, es denominado también *"otro* ángel" (Ap 10:1). Este hecho, según se ha sugerido últimamente, induce a pensar que se trata de "un nuevo ángel," "una nueva voz," y que se dirige a "un nuevo profeta," en relación con el anuncio dado a los profetas, en especial a Daniel por el varón vestido de lino.406

A pesar de lo sugestivo de este enlace, uno no puede evitar preguntarse por qué el apóstol no usó, en ese caso, el adjetivo *kainós,* "nuevo," como lo hizo en numerosos casos,407 en lugar de *'allos,* "otro." Además, el texto dice: *"vi* otro ángel" (Ap 10:1; 14:6). Esta alusión a "otro ángel," se da, obviamente, en relación con los ángeles que lo precedieron en las visiones anteriores, más específicamente, los seis ángeles que habían ya hecho sonar sus trompetas.

El contexto universal de las visiones -las del ángel de Ap 10, de la séptima trompeta, y del primero de Ap 14-, contrasta con los anuncios más limitados de los otros ángeles que los precedieron (Ap 8:6-9:21= juicios limitados). Estos detalles se suman a las evidencias dadas para demostrar la conexión entre Dn 10 y los tres mensajes proféticos de Ap 14.

La orden de profetizar "otra vez."

La orden que Juan recibe es de profetizar "otra vez" (Ap 10:11). ¿Debe profetizar en relación con el libro de Daniel, y con la profecía más específica acerca del "tiempo del fin" que había quedado sellada eníonces?408 Esto es posible, y en ese caso, Juan debe representar la experiencia de aquellos que serían llamados a testificar de su cumplimiento cuando el tiempo realmente llegase. Por otro lado, es posible que el llamado a profetizar de nuevo se refiera a un nuevo llamado y cometido que el profeta mismo recibe. Ambas interpretaciones no necesitan, en realidad, excluirse, pues el nuevo cometido entregado al apóstol se da en relación con el anuncio renovado de la profecía de Daniel, que ahora se considera desde la perspectiva de su cumplimiento.

Pero entonces, ¿cuándo profetizó por primera vez, y cuándo posteriormente por segunda vez, en una dimensión tan universal, según esta indicación? La primera vez, su profecía tuvo que ver con la transmisión de los mensajes de Cristo que se le ordenó escribir y enviar a ias siete iglesias dei Asia. "Escribe en un libro io que ves, y envíalo a las siete iglesias que están en Asia" (Ap 1:4,11; 2:1,8,12,18; 3:1,7,14). Estas profecías provenían del "continuo" ministerio

406 A.P.VAN SCHAIK, 220-222.
407 Ap 2:17; 3:12; 5:9; 14:3; 21:1-2,5; Jn 13:34; 19:41; 1 Jn2:7,8;2Jn 5.
408 Así, A.P.VAN SCHAIK, 221-222.

sacerdotal de Jesús en el lugar santo del santuario celestial (Ap 1:12-13,20). La segunda vez, sus mensajes proféticos serían mas universales, y en relación con la época del juicio revelada por el ministerio de Jesús dentro de la puerta abierta, en el lugar santísimo (Ap 4-11).

Debe recordarse, en este contexto, que en los mensajes de amonestación de las seis primeras trompetas, el sexto aún proviene del lugar santo (Ap 9:13). Esto contrasta con la proclamación de la séptima trompeta que abre las puertas al lugar santísimo (Ap 11:19). Juan podría haberse decepcionado con la idea de que la séptima trompeta implicaba todavía una misión tan grande[4]09 Sus mensajes hablan hoy por medio de la lectura de lo que él escribió, y a través de aqueilos que los creen y los difunden en el contexto mismo del juicio final (Ap 14:6-12).410

La experiencia producida por la comida del Tbrito.

El contraste entre la dulzura del librito en el paladar de Juan, y sus efectos amargos posteriores a nivel de su vientre, es muy sugestivo. Tiene que ver específicamente con la misión profética. La idea de que por fin ha llegado la época final que abre las profecías de Daniel al entendimiento, vindica a los santos y les da el galardón prometido, es dulce al paladar del profeta (Ap 10:5-9; cf.Dn 12:3-4,8-10).[4"1]1 Daniel había escuchado en relación con este evento, la siguiente nota reconfortante luego de tantos cuadros de desolación y blasfemia: "bienaventurado el que espere y llegue a este tiempo del fin (Dn 12:12). La comprensión de que debía comenzarse de nuevo con una profecía a ser proclamada universalmente, revela un período de espera o demora adicional, que lo decepciona al nivel de su vientre. Lejos de haber concluido su obra, no parece sino a punto de comenzar.

Se ha conectado también la amargura producida por el librito, con un mensaje de ayes y juicios.[41]2 Si esto fuese así, no podría relacionarse la amargura con el primer *ay* que fue dado en ocasión del quinto sonar de la trompeta (Ap 9:12; cf.8:13). Tampoco parecería relacionarse con el segundo *ay,* pues aunque se lo explica en el paréntesis explicativo que separa las dos últimas trompetas, precede a la séptima trompeta, y por consiguiente, forma parte de la sexta (Ap 11:14). Esto está confirmado por la expresa declaración de que los tres *ayes* forman parte del contenido de las tres últimas trompetas (Ap 8:13; 11:13).

409 Según A.JOHNSON, 498, esta nueva experiencia de Juan es una "confirmación" de su llamado profético, no una recapitulación con mayores detalles de lo que vio en sus visiones previas, sino una nueva progresión de los eventos conectados con el fin.

410 En Ap 14, Juan identifica a los que son aprobados y sellados en el análisis del juicio investigador. "En sus bocas *no fue hallada* mentira, y permanecen "sin mancha" delante del trono de Dios (Ap 14:5; cf.v.1-4), porque "guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (Ap 14:12: 12:17).

411 A.JOHNSON, 497, considera que la dulzura representa el gozo y el bienestar del mensaje profético, pero que la reacción de amargura tiene que ver con la predicación acerca de los juicios de Dios (cf.Jr 9:1).

412 MORRIS,142; LADD,146-147; D.R.DAVIS.156.

La única posibilidad que queda es que se conecte la amargura de Juan con el último y tercer *ay,* correspondiente al sonar de la séptima trompeta (cf.Ap 11:14).413 pero en ese caso, no habría ninguna novedad en relación con la amargura provocada por este nuevo *ay,* puesto que esa experiencia habría tenido que sentirla antes también, durante la proclamación de los dos *ayes* precedentes. Esto hace suponer que la experiencia vivida por el profeta es única, y no en relación directa o exclusiva con los *ayes.*

Los *ayes* que aparecen posteriormente en su libro, entran también dentro de este último período marcado por la séptima trompeta (Ap 12:12; 18:10). El contraste entre la alegría de los cielos y de los que moran en ellos por la victoria de los santos sobre el dragón y sus ángeles, y el *ay* de lamentación por los moradores de la tierra ante el último esfuerzo del diablo por destruirlos, "sabiendo que tiene poco tiempo," es muy sugestivo (Ap 12:12; cf.v.17). No obstante, ese contraste se da entre los moradores de los cielos y los moradores de la tierra. El chasco experimentado por Juan en Ap 10, contrariamente, no parece revelar un contraste celestial-terrenal. Su experiencia tiene que ver con la comprensión humana del librito de Daniel, lo que trae gozo, y el cometido de tener que iniciar de nuevo su proclamación a todo el mundo, cuando el fin parecía haber ya llegado, y su obra terminada (cf.S1126:6).

Puede reconocerse, también, que el mensaje del juicio trae siempre esa nota paradójica que por un lado alegra, y que por el otro sobrecoge de temor. Sin embargo, la sensación de temor del juicio venidero se desvanece cuando el pecador se convierte y recibe el perdón. La experiencia de Juan va justamente en sentido inverso. Primero experimenta la dulzura que produce bienestar y gozo, y luego la amargura que lo chasquea. El contexto de su visión revela una situación de decepción, y no de angustia por lo que va a ocurrir.

¿Debe suponerse, entonces, que Juan experimentó también la decepción que los malos tendrán ante la expectativa del juicio final? Este no es el caso aquí. En esta profecía, él representa al pueblo de Dios que debe proclamar el mensaje del fin, no a los que se perderán y recibirán el castigo. Como los profetas en lo pasado, Juan revive en su persona lo que el último remanente del pueblo de Dios experimentará luego (cf.Ez 4; Is 20:1-6; Os 1-3, etc). Esta vez, en cambio, su experiencia está dada en relación con el peso de su misión (cf.Ez 2:9-3:3,7,14).

Desde un punto de vista histórico, esta fue la experiencia que muchos tuvieron cuando "el tiempo del fin" anunciado cronológicamente por Dn 8:14 llegó, y en lugar de recibir ya la vindicación final y la recompensa prometida, los que fueron llamados a proclamar su mensaje recibieron el cometido de anunciar a todo el mundo las verdades ahora deselladas del librito de Daniel.

Los mensajes angélicos de Ap 14 tienen, justamente, ese contraste que una vez más los conecta con el nuevo cometido que recibió Juan en Ap 10:11. Por un lado, deben predicarse las "buenas nuevas" de la caída de Babilonia y del

413 Aunque Juan no menciona ningún ayen su descripción del sonido de la última trompeta, esto queda implícito por su declaración inmediatamente anterior de que "el tercer *ay* viene pronto" (Ap 11:14).

regreso a Sión (Ap 14:1,6-8; 18:1-5,20; cf.Is 40:9-10; 52:7-9; Jr 50:28,33-34; 51:10,48). Por otro lado, el regreso a Sión, y la tarea de recomenzar la obra de Dios sobre las ruinas del triste pasado, es motivo de llanto (cf.Jr 50:4-5; Esd 3:10-13; Hg 2:3-4; Is 58:12). La carga de su misión, además, puede apreciarse por la advertencia que debe darse acerca del terrible castigo que caerá finalmente sobre los que cedan en el conflicto, ante las amenazas del anticristo (Ap 14:9-11; cf.13:4,14-17). Las nuevas del regreso del Señor alegran el alma; la tarea de reprender a un mundo obstinado y rebelde agobia el espíritu.

Siendo que este período final está prefigurado en el contenido tipológico del Día de la Expiación, puede relacionarse también la amargura con el análisis retrospectivo interior que se exigía para ese día. Esa reconsideración propia de la vida, estaba representada por la aflicción del alma que se llevaba a cabo entonces, en vista de la purificación final del santuario y de la vindicación del pueblo de Dios (Lv 16:29-30; 23:17,29-30; Nm 29:7). Este es el espíritu que iban a manifestar los cautivos mientras regresasen a Sion y restableciesen su pacto con Dios (Jr 50:4-5). El resultado de esta obra, como del Día de la Expiación, es el borramiento de todos los pecados y la redención eterna (Jr 50:20; 51:10; cf.Lv 16:30)414

Pero, ¿por qué recién en torno al S.XIX iba a abrirse al entendimiento la comprensión de las profecías selladas de Daniel? ¿No son acaso abiertas por el libro de Juan? (cf.Ap 22:10). Las profecías del libro de Daniel, es verdad, son abiertas al entendimiento por el libro de Juan, pero, ¿por qué no han sido suficientemente bien comprendidas a través de los siglos, y por qué hay tanto interés actual en ellas? Los autores modernos concuerdan, como ya se vió, en que nunca antes fue este libro objeto de un estudio tan cuidadoso como el que está teniendo últimamente (cf.Dn 12:4úp).

La respuesta es sencilla. El propósito de muchas profecías está enmarcado dentro del principio establecido por Jesús: "...os lo digo antes que suceda, para que cuando suceda, creáis..." (Jn 13:19). Antes de su cumplimiento, no siempre los eventos anunciados pueden apreciarse en toda su magnitud. Luego de su cumplimiento, la profecía queda sellada por su confirmación histórica (cf.Dn 9:24).

Aunque los grandes imperios anunciados por Daniel fueron, en general, bien comprendidos a través de los siglos, los sucesos finales que tienen que ver con el "tiempo del fin" no fueron comprendidos antes, debido a que los "dos testigos" debieron profetizar "vestidos de cilicio," símbolo de humillación y luto, durante el largo período de supremacía del anticristo (Ap 11:3).415 pero el hecho de que

414 Mientras que la amargura de Juan es provocada por comer el librito, la aflicción del alma en el Día de la Expiación se da en el contexto de un ayuno. El alimento de Juan es únicamente espiritual. El come el mensaje profético que Dios le da. De este alimento de la Palabra de Dios, podían y debían participar los israelitas durante el ayuno del Día de la Expiación, sin que contrariase en absoluto el espíritu de la ley para ese día. Por la relación que hay entre el juicio y la huida de Babilonia, véase cap 6, 289-298.

415 Con todo, la conclusión de la profecía de los 1260 años de dominio del anticristo, fue anticipada en más de un siglo por Drue Cressener (1638-1718). El título de su obra fue, *The Judgments of God Upon the Román Catholik Church*; cf.L.E.FROOM, II, 595. Este autor se basó en las fechas proféticas de Ap 11-13, y predijo, gracias a una correcta comprensión de la historia en

Dios haya previsto esta increíble incomprensión de su Palabra, no debe ser entendido como que la ordenó, y que por consiguiente, los hombres no son culpables de ello. Si las Escrituras no hubiesen sido escondidas a la vista del pueblo durante tantos siglos, enajenadas en un idioma muerto, y limitadas a su vez a la comprensión del magisterio privado de Roma, el cristianismo hubiera sido sacudido ya desde hace mucho tiempo con ias verdades relativas al "tiempo del fin." Las profecías de Daniel y del Apocalipsis hubieran podido ser abiertas al entendimiento, y su comprensión actual estaría mucho más desarrollada.416

Por esta razón, Juan percibe que este largo[1] período de oscurantismo no concluye con el regreso de Cristo, sino con un tiempo de prolongación o de demora que lo decepciona. Hay necesidad de profetizar "otra vez" sobre todos los pueblos de ia tierra. Si la comprensión de los libros de Daniel y del Apocalipsis no se ha "consumado" aún hoy tampoco, se debe en gran parte al racionalismo que desvió el interés de muchos, hacia la búsqueda de presuntas fuentes literarias e históricas que niegan la autenticidad y el contenido sobrenatural de la Palabra. A pesar de todo esto, el despertar religioso que produjo el estudio de estos libros hacia fines del S.XVIII, y durante el S.XIX, fue extraordinario.417 En sus huellas historicistas el remanente encuentra su misión en el mundo, y un estímulo para progresar en el conocimiento que se acrecienta cada vez más, de los planes y propósitos de Dios para su pueblo y para la humanidad.

La naturaleza del sellamiento, y **su relación con el Día de la Expiación** y **el juicio.**

La obra de aprobación y sellamiento que se anuncia especialmente en el tercer mensaje angélico, aparece ya anunciada en el primer interludio de las series proféticas, esto es, entre el sexto y séptimo sellos (Ap 7:1-8). La pregunta que surge en relación con la Segunda Venida de Cristo: "¿quién podrá sostenerse en pie?" (Ap 6:17), obtiene respuesta en el capítulo siguiente.418 Todos los que son sellados en sus frentes con el sello de Dios (Ap 7:3), podrán sostenerse en pie delante del Hijo del Hombre.

Esta expresión, "estar en pie" delante de Dios, tiene que ver con la comparecencia delante del tribunal celestial para dar cuenta de los hechos de la

relación con la profecía, que el fin dei tiempo de la bestia que representa al papado, concluiría alrededor del 1800.

416 Véase por ejemplo la decepción de los discípulos de Jesús, pese a que les había dicho con claridad lo que iba a suceder (Le 24:21; Mt 16:21-22; Le 24:25-27). Esto se debió a que las espectativas de los discípulos eran otras. Con la comprensión de las profecías que ahora se cumplían, el corazón de ellos ardió de gozo (Le 24:32,44-47), y recibieron entonces la comisión de testificar ese cumplimiento en todo el mundo. Algo semejante ocurriría con la predicación del mensaje de los tres ángeles en "el tiempo del fin."

417 Véase L.FROOM, volúmenes II y III; E.G.WHITE, *El Conflicto de los Siglos,* 405.

418 R.H.MOUNCE, 164; CAIRD, 93-94; PRIGENT, 218; VALENTINE, 218, 306. Ap 7 describe el período de sellamiento durante el cual los cuatro ángeles retienen los vientos para que no se destruya la tierra, pero no se describen las terribles consecuencias de lo que ocurrirá cuando la obra de sellamiento concluya, y los ángeles contenedores se retiren. Esta descripción aparece revelada parcialmente en Ap 16, en las plagas que suceden al sellamiento de los 144.000 (Ap 14:1-5; cf.15:2).

vida de cada cual (cf.Ap 20:12; Rm 14:10; 2 Cor 5:10). Los malos no podrán sostenerse en pie, pues serán destruidos (SI 1:4-5; 5:5(6); 130:3). Los que revelen por sus hechos la pureza de sus vidas, en cambio, no necesitarán clamar a las rocas que ios escondan, sino que se levantarán para recibir la heredad "al fin de los días" (Dn 12:13; Ap 15:2; cf.SI 24:3-6; 76:8-10[7-9]).419 El séptimo sello tiene a Jesús aún en el santuario celestial (Ap 8:1). Es el momento, como ya se vio, en que concluye su obra en el lugar santísimo, y se prepara para ir a buscar a su pueblo.

Es interesante notar que en Ap 13:4, se levanta otra pregunta semejante, y al mismo tiempo contrastante: "¿quién como la bestia, y quién podrá luchar contra ella? La respuesta aparece de nuevo con la descripción de los 144.000 sellados en ei capítulo siguiente (Ap 14:1)420 Los que salen victoriosos del juicio investigador, son aquellos que no se sometieron a la bestia, ni adoraron su imagen, ni recibieron su marca en su frente o en su mano" (Ap 14:9-12; cf.ApI3:3-4,11-18). De esta manera, los 144.000 serán los únicos capaces de resistir a la bestia, y de permanecer a su vez en pie, en plena vindicación de sus vidas, delante de la ira de Dios y del Cordero.

Estos cuadros y anuncios proféticos mencionan una obra de seilamiento (Ap 7:3), y la imposición de una marca (Ap 13:6; 14:9). Mientras ¡a primera obra tiene que ver con el sometimiento a ia autoridad divina (Ap 14:1), la segunda revela el sometimiento por convicción -"frente"- o por temor -"mano"- a los poderes terrenales que se rebelan contra el reino celestial (Ap 13:16-17).

El sello de Dios es su ley (Is 8:16,20; Dt 6:8; cf.Ex 13:9), y el agente sellador es el Espíritu Santo (Ef 4:30; 1:13). Mientras que Pablo hace referencia a un seilamiento interior (cf.Rm 8:16,23), Juan anuncia una señal exterior que se manifestará como resultado del seilamiento interior, y en relación con un aspecto de ia ley de Dios que se vuelve especialmente controvertido en la crisis final. De allí que esta señal exterior no puede esconderse, y tiene que ver, como en Dn 3 y 6, con un aspecto importante de ia adoración.

El mandamiento más específico que declara el nombre del autor de ia ley, y señala su autoridad como Creador y Redentor, es el cuarto mandamiento, relativo al sábado (Ex 20:8-11; Dt 5:12-15).421 Esa fue siempre y será una señal que Dios pone entre Dios y su pueblo (Ex 31:12-17; Ez 20:11-12,19-20). Forma parte del plan de Dios para el pueblo del nuevo pacto (Is 56:1-8; 58:13-14; cf.v.11-12)422 y para la nueva creación (Is 66:22-23; cf.65:17; Gn 2:1-3). La marca de la bestia, por consiguiente, tiene que ver con una imposición humana

419 véase 1 R 19:11-14; Nah 1:6-8; Mt 3:2; 1 Sm 6:20.

420 P.PRIGENT, 218; J.VALENTINE, 306; A.JOHNSON, 537. En una época caracterizada por tanta inestabilidad religiosa, y en donde la fe es tomada tan trivialmente por muchos, conviene recordar que el seilamiento no es "ningún sello o marca visibles, sino un firme arraigo en la verdad, tanto intelectual como espiritualmente, de modo que no puedan ser movidos," E.DE WHITE, en *SDABC,* IV, 1161. De esta forma puede apreciarse el valor de una instrucción correcta.

421 U.SMITH, 109-116.

422 El texto de Is 56:8 no tiene sentido en la traducción de Casiodoro de Reina y de Valera, rev. 1960. Ei sentido del pasaje es: "Oráculo del Señor Yahvé, quien reagrupa a los deportados de Israel. Yo reagruparé a otros aún sobre él, además de los suyos que han sido agrupados." Claramente se refiere aquí a la dispensación cristiana, y a la reunión de los gentiles mencionados en la primera parte del capítulo, junto con el pueblo de Dios (cf.v.3-7; Rm 11:25-27; 15:7-12; Ef 2:11-3:8, etc).

en abierta oposición contra la ley de Dios, y su día de reposo (cf.Dn 7:25)423

La visión del sellamiento en Apocalipsis, tiene un antecedente semejante en la visión de Ezequiel. Según Ezequiel, únicamente iban a soportar el juicio los que recibiesen una señal en sus frentes (Ez 9:4)424 E¡ personaje celestial, según vio Ezequiel entonces, figuraba vestido con el mismo ropaje que usaba el sumo sacerdote cuando purificaba el santuario en el Día de la Expiación.425 Mediante esta obra de sellamiento indicada por la última letra del alfabeto hebreo, la *taw,* se termina la obra de clasificación entre el remanente que escapa del juicio, y los que son destruidos seguidamente con la ciudad.

A estas visiones pueden asociarse las oraciones que aparecen en los textos rabínicos, en relación con el juicio basado en los libros celestiales y el Día de la Expiación. El ruego enunciado entonces es: "séllanos."426 Así como la predicación de la hora del juicio en Ap 14:7 -Día de la Expiación celestial y universal-, es seguida por la cosecha final -Fiesta de la Cosecha o Tabernáculos (Ap 14:14-19; cf.Ex 23:16; Dt 16:13)-, así también la obra de sellamiento en Ap 7:1-8 es seguida por la Fiesta de los Tabernáculos antitípico que será efectuada, conforme a lo prometido, en la patria celestiai (Ap 7:9-17; cf.v.9; Lv 23:40).

Conclusión.

La visión de Ap 10 se relaciona con ei "tiempo del fin" que Daniel había anticipado. Daniel menciona el sellamiento de sus mensajes proféticos relativos a este tiempo final (Dn 12:4,9), y Juan describe la consumación del misterio de Dios para cuando este tiempo ilega. Este misterio que ahora es desellado, tiene que ver con la revelación de la puerta abierta hacia el lugar santísimo (cf.Ap 11:19), y ia requisitoria judicial celestial (cf.Dn 8:14,17,19,26). De allí que Juan pasa por una experiencia semejante a la que tuvo Ezequiel en un período de juicio similar del antiguo Israel, y que ahora es representado por el comer el librito profético de Daniel acerca del juicio celestial. En lugar de ver el fin, el apóstol recibe ei chasco de tener que comenzar de nuevo a profetizar acerca de los eventos finales, en especial del juicio, y cuyo contenido específico se desarrolla en el mensaje de los tres ángeles (Ap 14:6-12; cf.18:1-4). Esto tiene un contexto causal en las visiones que Ezequiel y Zacarías proyectaron en tipo hacia la dispensación del nuevo pacto.427 Su cumplimiento se da en el período

423 para más detalles, véase W.SHEA, "Unlty of Daniel," en F.B.HOLBROOK, ed., *Symposium on Daniel* (Biblical Research Instituí, Washington DC, 1986), 181-182. La cristiandad de hoy, al adorar a Dios en el domingo como día de reposo, ha eliminado la última barrera que Dios puso en la humanidad, como el antídoto más eficaz en contra de la teoría de la evolución, y de toda otra clase de teorías que tratan de explicar el origen de todas las cosas, eliminando a Dios como el Creador. De allí que el mensaje del primer ángel insiste tan definidamente en adorar al Creador, y para ello usa el mismo lenguaje que aparece en el cuarto mandamiento (Ap 14:7). Esto está en armonía con el énfasis que Juan pone en la observancia de los mandamientos de Dios, cuando describe al remanente final que proclama estos mensajes (Ap 14:12; cf. 12:17).

424 CAIRD, 96-97; FEUILLET, "Les 144.000...," 206.

425 Véase cap 6, 288; *excursus* 1, 94.

426 K.HRUBY, "Le Yom Ha-Kippurim ou Jour de l'Expiation," en *OS* 10 (1965), 436 (Comentario del *Talmud de Jerusalén,* Yoma VIII, 8 (45c).

427 Véase en cap 6, 289-299.

más específico que Daniel denominó "tiempo del fin" (Dn 8:17,19; 11:40; 12:4,9).

Mientras que el juicio celestial sella a los vencedores, el poder terrenal apóstata pone una marca sobre los que se rinden a su autoridad. Los primeros podrán permanecer en pie delante del tribunal de Cristo, mientras que los segundos clamarán a ias rocas que los encubran o escondan de su presencia. Con el seilamiento se proyecta la tipología del Día de la Expiación al juicio celestial. Los 144.000 sellados son aprobados y vindicados en el juicio, seguido de io cual se condena a los malhechores, y se cumplen los cuadros típicos de la Fiesta de los Tabernáculos.

Identificación de los 144.000 vindicados en el juicio.

El hecho de que haya un número de salvados que es sellado, y que se cuenta (Ap 7:4-8), y otro grupo mas grande que no se podía contar (Ap 7:9-17), ha inducido a muchos autores a preguntarse sobre la verdadera identidad de los dos grupos.428 Como en la primera mención aparecen las doce tribus de Israel, y en la segunda, una gran multitud "de todas las naciones y tribus y pueblos y lenguas, la interpretación más corriente ha sido la de considerar el primer grupo como una referencia a judíos convertidos, y el segundo a paganos convertidos.429

Esta interpretación no tiene en cuenta que en el Nuevo Testamento, se traspone el nombre y las promesas del antiguo Israel a la comunidad cristiana (Gl 3: 28-29; 4:28; 6:16; Rm 4:16; 9:6, etc).430 Los verdaderos judíos sori ¡os que aceptan a Cristo, ¡a simiente prometida (Filip 3:3; Rm 2:28-29). El Israel "se-gún la carne" que rechaza a Cristo, es una "sinagoga de Satanás" (Ap 2:9; 3:9)431

No es de sorprender, entonces, que Santiago haya dirigido su epístola "a las doce tribus que están en la dispersión" (St 1:1), y Pedro "a ¡os expatriados de la dispersión" (1 P 1:1).432 Ninguno de ¡os dos estaba pensando específicamente en los judíos de la Diáspora que vivían fuera de Palestina, sino en todos los cristianos, ya sea judíos como gentiles. Las tribus de Israel no estaban más divididas en doce, como en la antigüedad, y el antiguo reino dei norte que agrupaba diez de ias doce tribus, había sido dispersado entre las naciones, y perdido desde hacía muchos siglos su identidad. Ellos habían quebrantado ei pacto divino, y como resultado, Dios se había desentendido de eüos. Su nombre típico pasó a ser *Lo-ammi,* "no pueblo mío" (Os 1:9), y *Lo-ruhama*, "no compadecida" (Os 1:6). En otras palabras, conforme a lo anunciado por ei profeta, ¡os israelitas alcanzaron por su infidelidad, el estado o rango de los paganos que no tenían nada que ver con el pueblo de ¡a promesa.

Pero Oseas mismo anunció que ese rango pagano del reino de Israel, iba

428 Cf.A.FEUILLET, "Les 144.000 ¡sraélites marqués d'un sceau," en *NovT9* (1967), 191-224, con referencias.
429 *Ibid.*
430 ibid, 197,200. Véase un estudio mas reciente y completo de esto, en la obra ya citada de H.K.LARONDELLE.
431 A.FEUILLET, 197.
432 Véase H.K.LARONDELLE, 105-106.

con el tiempo a cambiar. Dios los llamaría finalmente *Ammi,* "pueblo mío," y *Ruhama,* "compadecida" (Os 2:1,23). "Allí donde les fue dicho: vosotros no sois pueblo mío, les sería dicho: sois hijos del Dios viviente" (Os 1:10).

Pasaron los siglos, y esta profecía parecía ya letra muerta. Las diez tribus, dispersas entre las naciones, nunca más constituyeron un reino, y habían perdido toda posibilidad de reintegrarse como tal. Conforme a ia profecía de Isaías, pasados sesenta y cinco años de la confederación de Siria con Efraín -tribu representativa de las diez tribus del norte entonces-, Israel había dejado de ser pueblo (Is 7:2,8)433 En los días de los apóstoles continuaban siendo identificados con los paganos que los habían asimilado. Y aunque los resucitados de entre los antiguos israelitas pasarían algún día a formar parte del pueblo de Dios -en ei día de la resurrección de todos los muertos-, conforme a la promesa, los apóstoles percibieron un cumplimiento espiritual de la profecía en la conversión actual de los gentiles, que tampoco poseían el rango de pueblo de Dios (Rm 9:24-26; 1 P 2:10)434

Ya sea que poseyesen alguna conexión remota con aquella simiente carnal antigua que se dispersó, o ninguna en relación con las leyes naturales de la herencia, su conversión a Cristo les permitiría pasar a formar parte de las doce tribus espirituales del nuevo Israel.

A pesar de estas evidencias bíblicas, algunos autores piensan que el pasaje de ios 144.000 israelitas que son marcados en la frente, son una excepción, y que no debe atribuirse a ios conversos de entre los gentiles.435 Según ellos, no tendría sentido que Juan se diese el trabajo de nombrar y contar cada una de las tribus de Israel, si estaba refiriéndose a la iglesia cristiana.436 pero esta objeción cae sola, cuando se considera que el apóstol sigue la orientación de los otros escritores del Nuevo Testamento, y proyecta la institución de los ancianos, el santuario, sus muebles, el libro de la ley, y aún la historia de Israel, a la realidad celestial de la nueva dispensación. De esta forma, la estadística detallada de los 144.000 israelitas, es un equivalente simbólico del censo de las doce tribus de Israel, que debió llevarse a cabo poco antes de entrar en la tierra prometida (Nm 1-4,26).437 De allí el interés en detallar ahora cada tribu y el número de personas que lo compone.

tampoco tiene sentido argumentar que la separación o marca de los 144.000 israelitas no señala una distinción entre los judíos conversos y los paganos que

433 Samaría fue destruida unos veinte años después de esta profecía. Un núcleo de Efraín permaneció en Palestina, hasta que el monarca Asirio, Asarhadón, transportó a Palestina pueblos extranjeros. La deportación tuvo lugar en el año 22 de Manasés (676 AC), exactamente sesenta y cinco años más tarde de la fecha que se ha propuesto para esta profecía (742-740 AC). *La Bible Annotée par une société de Théologiens et de Pasteurs* (Paris, 1889-1897), comentario sobre Is 7:8.

434 Es interesante destacar aquí, que Pablo aplica esta profecía de Oseas dirigida a las diez tribus de Israel, no sólo a los gentiles, sino también a los judíos que no formaban parte de esas diez tribus. Esto se debe a que los judíos habían rechazado a Cristo, y habían sido desgajados entonces de la planta del Israel de Dios, y por consiguiente, habían perdido también su carácter de pueblo del pacto (Rm 11:16-24). Véase referencias más adelante.

435 A.FEUILLET, 200: "¿Qué puede concluirse de estos diversos textos para aclarar Ap 7:1-8? En nuestra opinión, nada o casi nada, pues no son verdaderos paralelos." (?)

436 *ibid.*

437 Véase más adelante, ei propósito de este censo en relación con los 144.000.

aceptan a Cristo, sino una separación profética de los judíos que se convertirán de sus hermanos incrédulos y endurecidos (cf.Rm 11:25-27)438 Los judíos, como las diez tribus del antiguo Israel, descendieron al estado de los paganos por rechazar al hijo de la promesa (Hech 4:25-27; Mt 21:40-45).439

La conversión de un remanente de entre ellos, anunciada por Pablo para el fin del mundo, no explicaría tampoco la mención de las doce tribus por Juan en el Apocalipsis. Si este argumento tuviese valor, habría que pensar en ellos como de un grupo de 12.000 que son separados del judaismo actual, no de 144.000 de todas las tribus de Israel (cf.Ap 7:5). La conversión final de un remanente del Israel carnal, a la cual hace referencia Pablo, hará que muchos de ellos alcancen de nuevo la condición de pueblo de Dios, y de esta manera, junto con los conversos gentiles, puedan integrar la totalidad del único Israel que Dios aceptará, el espiritual (Rm 11:26).440

El factor temporal en los dos grupos.

La mayor parte de las discusiones acerca de la identidad de ios dos grupos mencionados en Ap 7, se debe a que no se ha distinguido la verdadera separación entre ambos, y que es básicamente de orden temporal, no étnico. Naturalmente, la experiencia vivida en épocas diferentes, y cuyas características pueden ser resaltadas, puede también tener un valor en la distinción de los dos grupos. Pero por considerarlos dentro de una misma época, como existiendo simultáneamente, muchos autores han sentido la necesidad de volcarse a una comprensión étnica para poder diferenciarlos.

Mientras que la multitud que nadie podía contar proviene de "la gran tribulación," por la cual pasaron los mártires de Jesús (Ap 7:14; cf.6:9-10), los 144.000 son los últimos sobrevivientes que estarán en pie delante del Cordero en su ira, y de Aquel que está sentado en el trono (Ap 6:16-17). Ellos figuran en la época de las señales cósmicas que se suceden "inmediatamente después de la tribulación de aquellos días..." (Mt 24:21,29; Mr 13:19; Ap 6:12-14)441 Puede verse, de esta manera, que en su carácter militante, ambos grupos se diferencian por una secuencia temporal bien definida. En su carácter triunfante, en cambio, los 144.000, que figuran también frente al trono de Dios, formarán parte de la gran multitud (Ap 7:9,14; 14:1,3). Estos aspectos conviene considerarlos ahora más en detalle.

, Los 144.000 son ei resto fiel que Dios se reserva en medio de un mundo en

438 Así, A.FEUILLET, 205-224.

439 Véase n.434. En la interpretación del Salmo 2 que hicieron los discípulos mientras oraban, "el pueblo de Israel" ocupa el rango de las naciones paganas que se complotaron contra David cuando fue ungido rey. Por esta razón, los judíos aquí son puestos en el mismo nivel de los gentiles, el gobernador romano, etc (Hech 4:27).

440 Por un estudio más abarcante de estos pasajes de Romanos, véase H.K.LARONDELLE, 124-134. En Hech 26:6-8, Pablo prevée también un cumplimiento literal de la reunión de las 12 tribus, por la resurrección final de los muertos. Ese Israel continuó en el judaismo, y posteriormente en el cristianismo. Por esto dice que "sirven constantemente a Dios de día y de noche."

441 Juan tiene en mente el esquema profético trazado por Jesús en Mt 24. Véase mas adelante por detalles.

rebelión, para dar el último mensaje de amonestación a los habitantes de la tierra (Ap 14:6-12; cf.v.1-5). Es el remanente final que será protegido del castigo de Dios contra el mundo (Ap 7:1-4), resistirá a la bestia y a su imagen, y no recibirá su marca de autoridad (Ap 13:4; 14:1). Esta última generación de héroes de la fe, soportará pacientemente la furia final del dragón (Ap 12:17; 14:12), y pasará por el tiempo de angustia que culmina con la liberación final que otorgará la Segunda Venida de Cristo í^p 14:14-19; cf.Dn 12:1).

El período de aflicción,"Nque no debe ser confundido con este período de angustia final, es el largo período de tribulación que el remanente fiel debía pasar durante los 1260 días proféticos o años literales (Ap 7:14; Mt 24:21,29; Mr 13:19). En este largo período, el poder representado por la bestia iba a ejercer su autoridad mundial sobre el pueblo de Dios (Ap 13:5-7; cf.Dn 7:25; Ap 11:2). Un remanente debía escapar entonces al desierto, para poder sobrevivir con el sustento que Dios prometía darle (Ap 12:6,14; cf.11:3). Expirado este período de dominio o supremacía de la bestia, se inicia el "tiempo del fin" en donde todos los elementos en juego en la contienda, se desarrollan, y finalmente se desencadenan. Es entonces cuando una nueva bestia aparece, semejante a un Cordero, que sube de la tierra, y restaura la herida que había sido infligida a ia bestia al concluir el período de 1260 años (Ap 13:11; cf.12:16).

El hecho de que esta segunda bestia posea la forma de los atributos representados por el reino de Cristo, pero que habla al mismo tiempo como dragón (Ap 13:11), y hace grandes señales al punto de hacer descender del cielo un símil del fuego pentecostal (Ap 13:13-14; cf.Hech 2:2-3), la convierte en un "falso profeta" (Ap 16:13). Junto con el dragón, estas dos bestias o poderes forman una trilogía satánica (Ap 12:9; 13:1-10,11-18; cf.16:13-14). Son los tres poderes finales que se coaligarán contra el Cordero y contra su pueblo, en la última batalla del mundo: el Armagedón (Ap 16:16-21).

(/^Los 144.000 forman parte del séquito de ios "llamados y elegidos y fieles," jque vencerán con el Cordero "a la bestia y su imagen" (cf.Ap 17:14j 152). Juan JJQS ve, luego de su victoria, sobre el Monte de Sion, con el nombre del Cordero y 7 el de su Padre escrito en sus frentes, entonando un cántico especial y único, el | de su propia experiencia, y heredando el reino prometido (Ap 14:1-3). Tienen el I privilegio de entrar en el templo, y de ocupar un lugar de privilegio entre los integrantes de la corte celestial. Están "delante del trono, y delante de los cuatro seres vivientes, y de los ancianos" (Ap 14:3). Habían seguido por fe la conclusión i, del ministerio sacerdotal del Hijo del Hombre en el lugar santísimo, ahora están eimersona "con él," y le "siguen...por dondequiera que va" (Ap 14:1,4).

^"Estos detalles prueban que los 144.000 están constituidos por la última generación de creyentes fieles.442 El hecho de que aparecen en escena luego del rompimiento del sexto sello, y en respuesta a la pregunta dejada en suspenso entonces de quién podrá sostenerse en pie en la venida del Señor (Ap 6:12-17), confirma esta conclusión. Por consiguiente, deben ser distinguidos deflagran multitud" de redimidos de otras generaciones que también son vindicados en el

442 MOUNCE, 168.

juicio, y reciben ei reino y la gloria delante del trono celestial (Ap 7:9-10).443

Puede apreciarse, a su vez, ia distinción que hay entre la angustia final de los 144.000 ya mencionada, y "la gran tribulación" de 1260 años por la que pasa la gran multitud (Ap 7:14). Aunque la redención comprende a los fieles de todas las edades, según puede inferirse de la visión de la gran multitud (Ap 7:9-17),444 |a mención de la "gran tribulación" tiene que ver con un período definido que entra dentro de la segunda dispensación (cf.Mt 24:21,29; Mr 13:19)445 El hecho de que no se identifique explícitamente ninguna otra generación en la última parte de la descripción de "la gran multitud," no da lugar a pensar en un exclusivismo cristiano de la segunda dispensación, a expensas de los creyentes del mundo antiguo (cf.Heb 11:39-40). El propósito principal de la revelación es de fortalecer y consolar a quienes pueden recibir provecho de tales mensajes, no a quienes ya habían muerto en generaciones pasadas.446

Razón y significado del número.

censo o recuento simbólico hecho por los ángeles encargados de sellar esta última generación de fieles (Ap 7:3-8), tiene el propósito de mostrar la preparación de este grupo para la guerra,<en contra de los poderes del mundo qué se coaligan contra la verdad que ellos defienden (Ap 14:6-12)7 Así como Dios ordenó un censo de su pueblo para disciplinarlo y ponerlo en condiciones de conquistar la tierra prometida (Nm 1-3,26), así también hay ahora otro censo del último remanente de Israel que antecede a su entrada en la Canaán celestial (cf.Ap 15:2-3). La herencia prometida en el libro del pacto, no será otorgada sin lucha (Ap 17:14), así como tampoco el antiguo Israel entró en posesión de SL herencia, sin librar las batallas del Señor.

^ El número 12 y sus múltiplos, indica la totalidad de un pueblo o nación, o ce grupo de líderes que lo representan y dirigen. Con ello se muestra que el núme-: desígriado está completo (cf.Gn 22:20-24= 12 hijos; 25:12-16; Jos 8:25-26) 44" David puso 12 oficiales de guerra en su servicio, sobre unidades de 24.000 horr-bres cada uno (1 Cr 27; comparar con lista de nombres en 1 Cr 11:10-47). No contó los menores de veinte años para ello, como tampoco io hizo Moisés en e

443 véase D.R.DAVIS, 153-154, y nuestra explicación en p.496,n.348.

444 Aunqye en ciertas épocas la tribulación adquirió contornos más definidos (Ap 12:13-15,17) e-dragón ha hecho la guerra al pueblo de Dios a través de todas las edades (Ap 12).

^445 Hay que tener en cuenta que los cuadros proféticos del fin en los evangelios y en Apoca es ; 7, son escuetos. "La gran tribulación" indicada en esos pasajes, puede Incluir también el bre.i tiempo de angustia por ei que pasarán los 144.000, poco antes de la Segunda Venida de Cristo. _a distinción entre ambas tribulaciones puede apreciarse a la luz de otros pasajes más definidos (D-12:1; Ap 7:3; 12:17; 13:15-17; 14:9-13; 15:2; 20:4; cf.3:10). Estos últimos pasajes pueden dar u-a idea mas exacta de la tribulación por la que pasará la última generación. Como esta angustia final y = fue experimentada en gran medida, durante el largo período de opresión papal, no hay más que leer la historia para comprender la dimensión de la última prueba (Ap 3:10).

446 La mentalidad primitiva no se interesaba en un conocimiento total que, tal como gusta a hombre de ciencia moderno, busca comprender todo lo relacionado a determinado aspecto. C ;s reveló especialmente a Juan lo que tocaba a la época cristiana, y esto, sin desmedro de su; proyecciones más universales que, en lo que concierne a las generaciones anteriores, sor-consideradas en ciertos momentos de una manera rápida y general. El libro está centrado sobre e' conflicto final, no sobre la historia de Israel ni de su salvación.

447 MORRIS ASHCRAFT, 317-318; J.VALENTINE, 349, n.10.

desierto, por considerarlos aún ineptos para la guerra (1 Cr 27:23; Nm 1:3,18,20, 22,24,26,28,30,32,34,36,40,42,45). Los menores de veinte años que no fueron contados por Moisés, así como sus descendientes, formarían parte de ¡a gran muchedumbre que no se podría contar, y que entraría en el reposo prometido, en la nueva tierra que Dios les había asignado (cf. 1 Cr 27:23úp; Gn 15:5).

Juan ve unidades de 12.000 guerreros, y no de 24.000 como se estableció en el censo de David. Su visión evita asociar este censo final del remanente, con un censo que acarreó el disgusto de Dios, y el castigo consiguiente contra su pueblo (1 Cr 17:24; 21:7; 2 Sm 24:4-15).

David ya había triunfado sobre sus enemigos, y Dios ya había "dado reposo a su pueblo Israel" (I Cr 23:25). Dios se proponía morar para siempre en medio de su pueblo, y reinar a través de un hijo suyo que heredaría sus victorias, y reinaría en perfecta paz (1 Cr 22:9-10)448 Estando Israel ya en paz, y sin enemigos, contando además con la protección y bendición divinas, ¿por qué habría David de hacer un censo tal de guerra?449

Los 144.000 son los últimos vencedores, que triunfan sobre, el mundo, y toman posesión de la Canaán celestial. La gran multitud del Israel de Dios que nadie podía contar, es la enorme hueste de héroes deJa fe de todas las edades, y que podrá establecerse en la nueva vida, no sólo porque murieron como héroes, ~sino_ porque_ha finalmente llegado la hora de la victoria del último remanente. Se despiertan de la muerte para vivir una vida sin límites. Por ei hecho de nacer de la resurrección, son declarados, como su Señor, "hijos de Dios con poder" (Le 20:36; Rm 1:4). Aunque no participan de la újtima batalla que pone a los redimidos en posesión de la herencia, son vindicados en la victoria del último remanente.

Hay un número señalado de mártires de Jesús que espera ser vindicado en este triunfo final (Ap 6:9-1i; 14:13). La expresión: "que nadie podía contar/' no quiere decir que no serían contados por Dios (Mt 10:29-30; Le 12:6-7), ni que serían una cifra sin límites, sino que su número es enorme y sobrepasa toda expectativa.450 En el caso de Juan, puede ser una referencia a la multitud que no participa del censo requerido para la última gran batalla. La naturaleza de este triunfo es de tal envergadura, que permite dar un punto final a la guerra que por varios milenios vienen sosteniendo Miguel y sus ángeles, y Satanás y sus ángeles (Ap 12:7-12).

En esta última batalla, todos los poderes revelados en el conflicto durante ¡as generaciones pasadas, pero retenidos por la intervención divina, se desencadenan y logran su máxima expresión (cf.SI 92:7). El mundo ha madurado, y la crisis llega a toda la humanidad por igual (Ap 12:12,17; 13:8,14; 17:1-2,18; 18:3 - Ap 14:6; 18:1). La redención y el castigo divinos son ahora universales. El Señor de los ejércitos celestiales se interpone en persona para salvar a los suyos, y pone

448 ei reposo que David obtuvo, tipificaba el reposo mesiánlco y celestial que uno de sus descendientes obtendría para siempre sobre su pueblo de todas las edades (Heb 4:9), pero que aún contiene dos dimensiones: una espiritual presente, y otra real futura en los cielos.

449 Sin lugar a dudas, este censo de David mostraba que prefería apoyarse sobre el brazo humano, en lugar de confiar en la dirección de Dios para cumplir sus promesas.

450 Gn 13:16; 15:5; 16:10; 22:17; Heb 11:12; Os 1:10.

su sello sobre los vencedores (Ap 7:14; 14:1). Ese sello está destinado a protegerlos de las plagas que caerán sobre el resto de la humanidad.451

Características de los 144.000.

Algunas características enunciadas acerca de los 144.000 que son sellados en el juicio -es "un sello de vindicación,"452- han sido interpretadas como una alusión al sacerdocio.453 Los 144.000 son vistos, según este enfoque, en el lugar santísimo, llevando en sus frentes el nombre dei Cordero y el de su Padre (Ap 14:1), en semejanza con la inscripción que llevaba el sumo sacerdote sobre su frente: "Santidad a Yahvé" (Ex 28:36-38; Lv 8:9)454 El hecho de ser considerados *parzénoi,* "vírgenes" (Ap 14:4), es visto también en relación con el sacerdocio,455 especialmente con el sumo sacerdote en el Día de la Expiación, a quien la tradición rabínica prohibía tener contacto con su mujer durante a semana precedente a los ritos que debía efectuar en el lugar santísimo.456

Su catalogación de *aparjé,* "primicias," y de *ámomoi,* "sin mancha" (Ap 14:4-5), es vista en su contexto cúltico, ligada estrechamente también con el ministerio sacerdotal.457 Dios aceptó a los levitas en lugar de los primogénitos de Israel (Nm 8:14-18), para que fuesen sacerdotes delante de él en su santuario.458 Así también, según esta interpretación, los 144.000 serían sacerdotes que cumplen una función sacerdotal en el templo celestial.459

Esta interpretación, sumamente interesante, carece no obstante, de elementos sólidos para concluir que los 144.000 cumplen una función sacerdota diferente del sacerdocio que obtendrán todos los redimidos,460 pues no sólo participarán de este privilegio los que no adoraron a la bestia, ni recibieron su marca (Ap 20:4; cf.13:16-18; 14:9-12; 15:2-4), sino también todos los redimidos que participen de la "primera resurrección" (Ap 20:6; cf.1 Cor 6:2-3). Además sorprende el hecho de que no aparece la palabra "sacerdote" en los pasajes que hablan de los 144.000. Esto es más sorprendente, si se tiene en cuenta que esta palabra aparece en el cántico de los veinticuatro ancianos (Ap 5:10), y en la descripción inicial referente a los vencedores de las siete iglesias (Ap 1:5). Aunque no cabe duda de que este grupo tendrá una misión sacerdotal en el cielo, esta misión sacerdotal no aparece definida en Ap 14, sino recién en Ap 20:6, en relación con el juicio milenial y el sacerdocio que poseerán todos los redimidos.461

451 VALENTINE, 224.
452 BAUMGARTEN, 71.
453 E.BEST, "Spiritual Sacrifice," en *Interp.* 14 (1960), 292-293; J.VALENTINE, 199. Según esta interpretación, los 144.000 son "el sacerdocio representativo de todos los redimidos (la gran multitud de Ap 7:9-17)."
454 M.FORD, 367.
455 E.BEST, 293.
456 J.VALENTINE, 314.
457 E.BEST, 293.
458 CAIRD, 180.
459 J.VALENTINE, 315-317.
460 Esto es reconocido por E.BEST, 293.
461 A.JOHNSON, 583. Referente al reino de los redimidos, véase Dn 7:22,27; 1 Cor 6:2-3; Ap 2:26-28; 3:12,21; 5:10; 22:5.

Lo mismo puede decirse de su catalogación de "primicias" y "sin mancha," y aún dei hecho de que la investigación de sus vidas no ha revelado mentira "en sus bocas" (Ap 14:4-5). Los 144.000 son "primicias" para Dios y para el Cordero, porque forman parte de la primera cosecha que habrá en el fin, en ocasión de "la primera resurrección" (Ap 20:6; 14:14-16).462 Serán arrebatados de entre los hombres, para disfrutar junto con todos los santos resucitados, de la recompensa prometida a los vencedores. Pero a diferencia de ellos, pasarán -al menos en su mayor parte (cf.Ap 14:13)- por la experiencia de la transformación de su cuerpo mortal, sin que su corazón haya jamás dejado de latir (1 Ts 4:17).

Si ellos son "sin mancha," se debe a que "han lavado sus ropas, y jas .han emblanquecido en la sangre del Cordero," como todos los que forman parte de la "gran multitud" (Ap 7:14). Hay que recordar que nadie sucio o inmundo entrará en la ciudad santa, lo que prueba una vez más que ellos no son los únicos en poseer ¡a característica de ser "sin mancha" (Ap 21:27; cf.Is 52:1; 35:8). Tampoco los mentirosos tendrán parte en la tierra nueva (Ap 21:8,27).

Si se recalca el hecho de que los 144.000 tienen el nombre de Dios escrito sobre sus frentes, debe constatarse, a su vez, que todos los redimidos lo tendrán también (Ap 22:4). Toda la humanidad que hubiere sido salva, servirá al Señor en su templo (Ap 7:15; 22:3). ¿Cuál es, entonces, la diferencia entre los 144.000 de entre los redimidos, cuya multitud era tan numerosa que nadie podía contar?

Ellos forman parte de la última generación que resistirá la supremacía de los poderes de este mundo, que se coaligará contra el último mensaje de amonestación queDios..les. envía a. través de ellos (Ap 14:6-12). Poseen, además, una experiencia única, razón por la cual entonan un cántico que sólo pueden entonar los que tuvieron que librar la batalla final. "Siguen" al Cordero por dondequiera que va" (Ap 14: 4), y parecen encontrarse en una relación más estrecha con el trono que la gran multitud. Están *con* el Cordero, "delante del trono," "de los cuatro seres vivientes, y de los ancianos" (Ap 14:1,3; cf.3:21: "en mi trono," el del Cordero), mientras que la gran multitud estaba delante del trono y *delante* del Cordero (Ap 7:9).

Esto sugiere que ios 144.000 ocupan un lugar especial y de privilegio en la corte celestial, pero su misión específica no es revelada. ¿Podría considerarse la profecía de Is 66:21, como una alusión a los 144.000?463 Si así fuera, una misión sacerdotal específica podría ser inferida. Pero una aplicación de estos pasajes a la vida en la ciudad celestial, luego de la victoria, debe eliminar toda

462 La resurrección de Cristo fue considerada "primicias" de ia resurrección de todos ios santos que tendrá lugar en su Segunda Venida (1 Cor 15:20,23). Juan focaliza esta resurrección final, y la llama "primera resurrección," para contrastarla con la resurrección de los que pasarán por la "muerte segunda," y que tendrá lugar después del milenio (Ap 20:4-6,14; 21:8; 2:11; Jn 5:28-29; Hech 24:15; cf.Dn 12:2).

Los 144.000 forman parte de la cosecha que tendrá lugar en la "primera resurrección" (Ap 14:14-16). Ellos son la última generación que Dios se ha reservado con vida en la crisis final del mundo. No obstante, muchos de los que lucharán contra la bestia, y no recibirán la marca de su autoridad en esta época final (cf.v.9-11), pasarán también por la experiencia de la muerte, y sin duda también, por la prueba del martirio (cf.Ap 14:13). Todos los que mueran por su fe entonces, participarán también de la "primera resurrección."

463 Véase J.VALENTINE, 315-316, en relación con 352-353, n.37.

conexión rituai ievítica correspondiente a la antigua dispensación. Ei Antiguo Israel no cumplió con las condiciones del pacto, y sus promesas se cumplen únicamente a través de Cristo y de su ministerio celestial en favor del nuevo Israel.464

La relación de *amomoi,* "sin mancha," con *aparjé,* "primicias," muestra que el lenguaje es tomado de las ofrendas en sentido figurado. Nunca ios sacerdotes fueron llamados *aparjé,* y esto a pesar de haber sido escogidos en lugar de los 'primogénitos" de Israel. Además, la traducción griega diferenció siempre entre *aparjé,* "primicias," y *prototokos,* "primogénito." La comparación en Is 66:20, del retorno de los hijos de Israel dispersos entre las naciones, con ¡a ofrenda que se traía a la casa de Yahvé, concierne de nuevo a todos ios redimidos, y no a un grupo sacerdotal selecto. La selección de "sacerdotes y levitas," según Is 66:21, es parte de esa ofrenda figurada.

El contexto del capítulo mismo que habla de los 144.000, sugiere que la mención de "primicias" tiene que ver con la primera cosecha o primera resurrección (Ap 14:14-16). El recogimiento de los granos -los redimidos-, precede a la segunda cosecha o vendimia de los malvados, que sufrirán ei castigo de Dios en su venida (v.17-20). Aunque los malos resucitarán en la "segunda resurrección," será sólo para recibir el castigo final de la segunda muerte, o muerte eterna (Ap 20:6,14; 21:8; 2:11).

La idea de que la misión de los 144.000 debe compararse con ¡a dei sumo sacerdote en el lugar santísimo, porque llevan la inscripción dei nombre de Dios en sus frentes, tampoco es muy clara. Ya en el antiguo Israel, la ley de Dios, cuyo sello con la inscripción del nombre de Yahvé se encontraba en el cuarto mandamiento, debía ser llevada "como frontales entre" los ojos del pueblo a lo largo de su peregrinaje hacia la tierra prometida (Dt 6:8)465 Esto muestra que la santidad exigida al sumo sacerdote, tal como se define en la lámina de oro que llevaba en la frente, era una aspiración que todo el pueblo debía poseer. "Seréis santos, porque yo soy santo" (Lv 11:44-45).

Cuando el sumo sacerdote entraba a oficiar en el lugar santísimo, ellos lo acompañaban por fe en su ministerio interior. Pero al mismo tiempo, el sumo sacerdote era precursor (cf.Heb 6:19-20), no sólo de la entrada espiritual que hoy se tiene al santuario celestial por medio de la fe (Heb 7:25), sino también de la entrada final que los redimidos tendrán cuando su cuerpo corruptible sea transformado en cuerpo incorruptible, y venga a ser semejante a la gloria del cuerpo de Cristo (1 Cor 15:51-55; Filip 3:20-21; Heb 13:14; Ap 7:15)466 Esto no da base alguna para deducir que, por el hecho de entrar en el santuario celestial y encontrarse delante del trono en ios cielos, los 144.000 pasan a ser considerados sacerdotes en la misma medida y dimensión figurativa que los sacerdotes del antiguo Israel.

464 El propósito que tuvo la Epístola a ios Hebreos, fue justamente el de mostrar este cunplimiento. Véase cap.7.

465 J.M.FORD, 241.

466 Véase cap 7, 369-373. Aunque hoy el cristiano contempla a Dios por la fe, cuando sea transportado a la nueva Jerusalén verá "cara a cara" (1 Cor 13:12; 2 Cor 3:18; 4:18: 5:7; 1 Jn 3:2; Ap 22:4; cf.SI 17:15; 84:7).

Tampoco la característica de ser considerados "vírgenes," una alusión esta a un estado de celibato, puede ponerse con certeza en relación con 1a abstinencia sexual temporaria, indicada en la Mishná únicamente, para el sumo sacerdote en el Día de la Expiación. La abstinencia sexual en circunstancias especiales era exigida en ia Biblia a todo el pueblo, no sólo al sumo sacerdote (Ex 19:15), y era también esporádica, no permanente.

Una relación más interesante pareciera ser la indicación de abstinencia sexual dada a los soldados en el campamento de guerra (1 Sm 21:4-5; cf.Dt 23:10-11)467 Esta abstinencia, no sólo servía de antídoto contra ia tendencia universal de violar las mujeres de los pueblos enemigos durante el período de guerra, sino que era sobre todo, una medida de consagración total a Dios (Dt 23:14). Por esta razón, esta orden establecida para los guerreros, incluía también a sus propias esposas (Dt 20:7). Pero era también temporaria, y ligada específicamente al período de guerra (Dt 23:11)468

Jesús parece haber hecho una aplicación espiritual del principio involucrado en esta ley acerca de la abstinencia en la batalla de la fe. Todo aquel que no es capaz de renunciar a todo lo que posee, inclusive a su cónyugue, cuando éste ocupa un primer lugar en su vida, por encima de Cristo, no es digno de él (Le 14:31-33; cf.v.26). Pero de nuevo debe observarse que, si ia abstinencia sexual es puesta en lenguaje figurado, en relación con la expresión: "no se han contaminado," y "son sin mancha" (Dt 23:10,14; cf.Lv 15:16-18), entonces la característica de "vírgenes" es aplicable también a todos los redimidos, y no sólo a los 144.000 de la última generación (Ap 21:8,27).

Es importante destacar que el texto llama a estos guerreros simbólicos, io "castos." Aunque esto no da lugar a pensar que se refiere a mujeres,46yF¡ac¥"pefisar en ellos como en la Novia del Cordero, la nueva Jerusalén espiritual, cuya preparación exige una pureza espiritual semejante para poder ser presentada ante Cristo, su marido (Ap 19:7-8; cf.21:2; 1 Cor 11:2; Ef 5:3-5,22-32).470 Estos 144.000, por consiguiente, no se han contaminado, fornicando como Babilonia, la iglesia apóstata, con los reyes de la tierra (Ap 17:1-5), y adorando a la bestia y a su imagen (Ap 13:3,4,8,12,15)471 por

467 CAIRD, 179, en relación con Babilonia.

468 Algunos autores como BECKWITH, 649; MORRIS ASHCRAFT, 318; A.JOHNSON, 539, afirman que ei acto sexual en el matrimonio no contaminaba, pero ignoran Lv 15:18. De todas maneras, este tipo de contaminación no implicaba pecado o culpabilidad (cf.Heb 13:4), y difícilmente puede referirse a la característica indicada en Ap 14:4. Véase cap.3, 161-163, por detalles en los grados de contaminación.,- ' \

469 En algunos casos, ^*arzénos*jss usado para hombres que no tienen relación con mujeres. Véase MOUNCE, 269, n.6^se^ice de ellos que "no se contaminaron con mujeres" (Ap 14:4), lo que puede implicar también que no bebieron del "vino de fornicación" de Babilonia, ni se porstituyeron con las rameras que engendró Babilonia (Ap f7:1-5)1 ~ ~ ~. . . . . .—'

470 En el Antiguo Testamento, así como en el Nuevo, se presenta a Israel a menudo como una virgen (2 R 19:21; is 37:22; Jr 14:17; 18:13; 31:4,21; Lm 1:15; 2:13; Am 5:2; 2 Cor 11:2). Cuando adopta la Idolatría de las naciones paganas, se dice que "hacía el papel de prostituta" (Jr 3:6; Os 2:5). J.M.FORD, 242, hace notar que Lm 2:10 pone juntos a los "ancianos de Sión" y a "las vírgenes de Jerusalén, y piensa que este pasaje sirve de contexto causal a la visión de Ap 14. Con respecto al estado de la iglesia, la noción de virginidad le es restituida cuando se convierte al Señor (cf.Os 2:13-23; esp.v.15).

471 MOUNCE, 270; J.M.FORD, 242-244; MORRIS ASHCRAFT, 318; A.JOHNSON, 539. Estos autores insisten eri que la expresión se refiere a un apartamiento de la Idolatría, considerada en el

consiguiente, ei Señor puede estar con eilos en el campo de batalla, como el ángel de Yahvé "en derredor de los que ie temen" (Sl 34: 7).

Por último, ei cuadro presentado en Ap 7:4-8 impide relacionar tipológicamente ios 144.000 con una función sacerdotal semejante a la del sumo sacerdote en el Antiguo Testamento. Tampoco permite relacionarlos con el ministerio que cumplían los sacerdotes en ei patio y en el lugar santo del santuario terrena Este grupo proviene de "todas ias tribus de los hijos de Israel," no sólo de latribc de Leví. Toda asociación directa a una obra sacerdotal semejante a la de los sacerdotes levitas de! Antiguo Testamento, que ahora se cumple en la nueva era celestial, carece por consiguiente, de toda evidencia segura. Así como la profecía de Is 66:21 menciona que Yahvé tomaría de entre los hijos de Israel que regresasen de la dispersión, "sacerdotes y levitas," así también debería esperarse que ocurra con ¡os 144.000, si alguna conexión directa pudiera establecerse entre ambas profecías. Pero esto no ocurre. Los levitas son mencionados específicamente entre los 144.000 varones simbólicos (Ap 7:7), y no forman la totalidad del último remanente que sería, según se cree, un sacerdocio especia' en medio de Israel.472

E! análisis del juicio que selló y aprobó el testimonio de sus vidas, se infiere de la declaración: "en sus bocas *no fue hallada* mentira" (Ap 14:5).473 <jUar puso la mentira en relación con la desobediencia de los profesos seguidores de Cristo, que pretenden amarlo, pero que no guardan sus mandamientos (1 Jn 2:3-6; cf.Jn 14:15,21,23; 15:10). Entre ¡os profesos cristianos de la última generación, sólo en los 144.000 no se halla mentira, porque "guardan los mandamientos de Dios y la fe de Jesús" (Ap 14:12; 12:17; cf.1 Jn 3:4).

Si la presencia de ios 144.000 en ei lugar santísimo, puede inferirse por e hecho de que están con el Cordero, delante del trono de Dios, en todo caso su estadía no es rígida, pues la visión los presenta siguiendo al Cordero "dondequiera que va." Tampoco es rígida la comparecencia ante el trono de la "gran multitud," y esto a pesar de que figura sirviéndole "día y noche en su templo," pues al mismo tiempo son pastoreados por "el Cordero que está en medio del trono," por "fuentes de aguas de vida..." (Ap 7:15,17).[474]

AnliüiJO Testamento como "fornicación" o "prostitución."

Podría suponerse que la idea de Is 66:21 es de tomar de entre los redimidos, un grupo de personas para cumplir una misión especial entre su pueblo, pero sin implicar necesariamente con ello una obra idéntica a la que tuvieron los sacerdotes y levitas, ni tampoco significar una pertenencia específica a la tribu de Levi. Isaías los habría mencionado como una referencia conocida de sus días de un grupo selecto de personas que fue separado para un ministerio especial dentro de su pueb'c Si esto fuese así, podría sugerirse que, por el hecho de haber tenido una mayor comprensión de carácter sacerdotal de Cristo en el santuario celestial, y de la consumación del plan de salvador para la humanidad, los 144.000 serán llamados especialmente por Dios para revelar ese conocimiento que quedó, en muchos aspectos, escondido de las generaciones pasadas (cf. 1 P 1:10-12). E.DE WHITE, *SDABC,* VII, 978: "¿Por qué fueron ellos tan especialmente señalados? Porque tuvieron que pararse ante el mundo con una maravillosa verdad, y recibir su oposición, y mientras recibían esta oposición, habrían de recordar que eran hijos e hijas de Dios, que ellos tenían que tener a Cristo formado dentro de ellos, la esperanza de gloria." Véase además, *Educ,* 297-298.

473 J.VALENTINE, 339. Véase Ap 20:15. En relación con la misma expresión encontrada en e mensaje a la iglesia de Sardis, debe observarse que la inspección y amonestación revela allí la posibilidad de un cambio, y por consiguiente, la idea de que el juicio no se ha efectuado aún. En tos otros casos, se describe el juicio mismo en relación con su resultado.

474 Apenas los redimidos entran en la ciudad celestial, según la visión registrada en *PE,* 19, soto

^JEl Monte de Sión sobre el cual están los 144.000 (Ap 14:1), comprende toda la Nueva Jerusalén, no sólo el lugar santísimo del templo celestial. La promesa de morar en el monte de Sión, era una promesa que el remanente de Israel esperaba ver cumplida en el futuro (Jl 2:32; 3:16,20-21; Zc 8:3-8). Y esta promesa, de hecho, se cumple también con "la gran multitud que nadie podía contar" (Ap 7:14-15).

Los 144.000, en cambio, así como lo anuncia la profecía de Joel, son convocados en el día de la ira del Señor con las naciones, y en la época del fin, que es reconocida entre otras cosas, por señales estelares definidas (Jl 2:30-32; 3:1-3; Ap 6:12-17; 7:1-4). Esta época sucede al largo período de gran tribulación (Ap 6:9-11; Mt 24:29-31). Es la época del juicio celestial (Ap 14:7), en la cual se insta a salir de la Babilonia espiritual para no perecer con ella (Ap 14:8; 18; cf.Ez 34:11-24; Zc 2-3,etc).

Conclusión.

Los 144.000 son un grupo simbólico que comprende la última generación que Dios tendrá para revelar su carácter, tai como está expresado en su ley (Ap 14:12), frente a un mundo apóstata y en abierta rebelión contra Dios. Sobre ellos se dará la sentencia que se daba al concluir los ritos del Día de la Expiación: "seréis limpios de todos vuestros pecados delante de Yahvé" (Lv 16:30; cf.Ap 22:11). En efecto, se dice de ellos que "son sin mancha delante del trono de Dios" (Ap 14:5). Debido a eso, deberán soportar la furia final del Dragón, y pasar por el período final de angustia que precede a la liberación de "Miguel, el gran príncipe que está de parte de los hijos" de Dios (Dn 12:1; Ap 12:17). En este período, toda la lucha contenida de generación en generación entre los poderes del bien y de las tinieblas, se desencadenará. La noche más oscura de la humanidad, precederá a la mañana más gloriosa de la redención. Esa será la liberación final (Rm 8:21).

Como premio de su victoria, los 144.000 ocupan un lugar privilegiado *con* el Cordero, en la corte celestial. Sin embargo, no se destaca ninguna misión específica en relación con la "gran multitud." Tanto sus características como su misión sacerdotal celestial, no pueden separarse de las características y de la misión sacerdotal que poseerán todos los redimidos. Cantan, es verdad, un cántico de victoria único, el de su propia experiencia (Ap 14:3), pero recapitulan con ese cántico la experiencia de victoria de los hijos de Dios durante las dos dispensaciones. Por esta razón pueden cantar al mismo tiempo el cántico de Moisés y del Cordero (Ap 15:3).

En el triunfo de esta última generación, no sólo Dios, sino también todos los santos de las épocas pasadas, son vindicados.475 Si hay un grupo de gente que puede resistir a la bestia y a su imagen (cf.Ap 13:4,15-17), y que a pesar de

los 144.000 entran en el templo, y luego de admirar su hermosura, salen para reunirse con la gran multitud. Se trata de un evento especiafque se da después que la ciudad desciende del cielo.

475 Por el carácter retrospectivo y recapitulativo que tiene la vindicación de la última generación, véase cap 6 287; cap 8, 507,517,512,n.382; 534-535,547, etc.

heredar la degradación que por generaciones ha ¡do acumulándose sobre la especie humana, y es capaz también de permanecer "en pie" delante dei Hijo del Hombre en su venida (cf.Ap 6:17), revelando el carácter perfecto del Cordero celestial (cf.Ap 14:4-5),476 entonces la justicia de Dios queda vindicada. Se demuestra así que, no sóio ei hombre, tai como había sido creado, sino aún las generaciones posteriores a ia caída, podían guardar ¡a ley de Dios, y poseer los atributos morales divinos.

El universo no necesita esperar más. La Gracia de Cristo cubre toda ¡a Tiumanidad que será salva, pues en ia última generación demostró todo su poder en hacer del hombre, una imagen perfecta de su Creador (Cl 1:28; Ef 4:13; 5:27). Cuando esta última generación quede completamente sellada, se cumplirán ias palabras de Ap 22:11, que en otro contexto carecerían de sentido: "Ei que es injusto, sea injusto todavía, y el que es inmundo, sea inmundo todavía; y el que es justo, practique la justicia todavía, y el que es santo, sea santo todavía." Inmediatamente después de haberse fijado ¡a suerte de cada cual de esta manera, Jesús regresa con ei galardón prometido (v.12-15),

Esta sentencia pronunciada en relación con ei fin del tiempo de gracia, "el que es inmundo, que continué siendo inmundo," y "el que es santo, que continué siendo santo," es similar a la declaración de Heb 9:27-28, y se basa en la sentencia que se daba ai concluir el Día de ¡a Expiación; "seréis limpios de todos vuestros pecados delante de Yahvé" (Lv 16:30). En efecto, como resultado del juicio antitípico del pueblo de Dios, Jesús aparecerá "sin (relación con el) pecado, para salvar a los que le esperan" (Heb 9:28). Una veredicto semejante de pureza se da en los 144.000. Se dice de ellos que "son sin mancha delante de! trono de Dios" (Ap 14:5).

Dios no es responsable de la degradación de la humanidad. Si su gracia, que es también poder, puede triunfar en forma completa en !a última generación, y a pesar de la peor crisis que habrá existido en ei mundo (Ap 3:10), entonces ei resto de ia humanidad que será condenada habría podido vencer de ¡a misma manera, mediante ei poder de su gracia. Por esta razón, en ¡a vindicación de ¡os santos se encuentra ya implícito el juicio de ¡os perdidos, y la vindicación de los atributos de Dios. Nadie puede atribuir a una falencia o privación personal arbitraria, su exclusión del reino celestial.

Este principio aparece ilustrado también en la victoria de Cristo a! morir sobre la cruz. Con su muerte, el mundo fue ya juzgado, y el príncipe de este mundo echado fuera (Jn 12:31-33). Esto no da lugar a pensar que no hay un juicio posterior que analiza la responsabilidad individual y determina el castigo final de los perdidos. En el triunfo de Cristo y de sus santos se condena ai resto de ¡a humanidad incrédula y apóstata, pero la medida de la condena de cada cual se determina más tarde, en el milenio.

476 La expresión, son "sin mancha" (Ap 14:5), puede haber sido tomada de las ofrendas de sacrificios que representaban al Hijo de Dios (Lv 1:3; 3:1; 4:3, etc; 1 P 1:19). Esto no implica que son ofrecidos como sacerdotes, sino que obtuvieron la purificación por la sangre del sacrificio substitutivo (cf.Lv 16:30).

La medición del templo celestial.

Desde un punto de vista estructural, el capítulo diez del Apocalipsis y los primeros catorce versículos del capítulo once, han sido considerados como un interludio en la serie de las trompetas.477 Así como en la serie profética de ios sellos hay un paréntesis explicativo ubicado entre ei sexto y el séptimo sellos, así también en la serie profética de las trompetas se da un paréntesis explicativo entre la sexta y séptima trompetas.478 Estos interludios tienen el propósito de hacer resaltar la naturaleza del juicio celestial, los poderes envueltos en el conflicto, y las consecuencias eternas del veredicto final. Esto permite reconocer más fácilmente a su vez, el período en que el libro de Daniel sería completamente desellado y comprendido.

Los factores temporales involucrados.

En el paréntesis de las trompetas, se muestra el cumplimiento del tiempo profético que anunciaba el período del fin y del juicio investigador celestial antitípico del Día de la Expiación. Con este anuncio se entra ya en el cuadro de la séptima trompeta (Ap 10:7). Juan recibe una caña de medir (Ap 11:1). Con esa caña debe medir el templo de Dios, el altar del incienso en donde el Príncipe celestial cumplía su *tamid* o "continuo" ministerio de intercesión interior, y a los que adoran allí por fe en esa obra sacerdotal.

Esta medición está ligada, como ya se vio, a la orden de profetizar de nuevo sobre todo corazón que late sobre la tierra, lo que pone una vez más de manifestó que el mensaje a ser dado al mundo, está vinculado con esta obra llevada a cabo en el templo, y en relación con los que allí adoran (Ap 10:11; 11:1), no aún con una obra de juicio sobre todo el mundo (v.2). El juicio tiene que ver aquí con los que aceptan el llamado a adorar en el templo, no con los que lo rechazan y permanecen fuera.

Durante este período final, el misterio cerrado y sellado para Daniel del período profético de "tiempo, tiempos y la mitad de un tiempo" (Dn 12:4,7-9; cf.7:25), o "cuarenta y dos meses" (Ap 11:2; 13:5), o "mil doscientos sesenta días" (Ap 11:3; 12:7), iba a ser consumado, es decir, plenamente aclarado, comprendido y cumplido (cf.Ap 10:7; Dn 12:4,7-9). Por esta razón, dentro del gran paréntesis explicativo del juicio y del tiempo profético que el ángel anuncia en relación con la séptima trompeta, se incrusta otro paréntesis alusivo a los que son sometidos a un poder pagano en el patio y en la ciudad, fuera dei templo, durante el largo período que precede al tiempo del fin (Ap 11:2-14).

477 G.R.BEASLEY-MURRAY, 31.
478 R.H.MOUNCE, 47-48; G.R.BEASLEY-MURRAY, 31; J.LAMBRECHT, "A structuration...," 81, quien considera, a su vez, que Ap 12-14 es otro paréntesis, intersección o intercalación que interrumpe el desarrollo de la visión, *ibid,* 95-99.

•La secuencia temporal de Ap 11:1-2.

Dados los cambios en ios tiempos verbales entre estos dos versículos, corresponde preguntarse si Juan entiende que debe medir el templo antes, al mismo tiempo, o después del largo período profético de cuarenta y dos meses. Mientras que la orden perentoria de medir el templo se da en ei presente, la explicación de lo que ocurrirá durante el período cifrado se anuncia para el futuro. Los gentiles *"hollarán* la santa ciudad cuarenta y dos meses" (Ap 11:2). A simple vista, el primer acontecimiento parece preceder al segundo.

A pesar de este contraste en las formas verbales, un análisis más cuidadoso de los dos capítulos, muestra que ios eventos prefigurados en el capítulo diez, y el de la medición del templo que le sigue en Ap 11:1, son posteriores al período de tiempo dado a los gentiles, y al testimonio limitado de los dos testigos. Los testigos profetizan, en efecto, por 1260 días proféticos -años literales-, antes de iniciarse el período del séptimo ángel. Este es el mismo período en el cual los gentiles iban a pisotear la ciudad santa. Cuando los testigos concluyen su testimonio "vestidos de cilicio," un nuevo poder que los destruye surge del abismo. Su capital es representada por las características simbólicas del gobierno de Sodoma y Egipto, no por el de Jerusalén ni por el de Babilonia (Ap 11:7-8). Su aniquilación es, sin embargo, el augurio de su resurrección (Ap 11:11-12). En esa hora o época, un gran terremoto diezma la ciudad, y mueren siete mil personas, es decir, un número completo y elevado de representantes de todas las clases sociales. Entonces comienza el período de la séptima trompeta (Ap 11:14-19).

Siendo que el ángel que trae el librito abierto, anuncia la época correspondiente a "la voz del séptimo ángel" (Ap 10:7), y que ese ángel no hace sonar la trompeta hasta que se cumple el período de los 1260 años, debe concluirse que toda la sección de Ap 11:2-14, es un paréntesis explicativo que arroja luz sobre la obra posterior que el ángel y Juan prefiguran para el "tiempo del fin" (Ap 10:1-11:1). Es significativo en este contexto, el nuevo cambio verbal que aparece a partir del v.ll. Los verbos no aparecen más en futuro, sino en pretérito. Esto indica que el apóstol no escucha más la explicación de los eventos que ve en visión, y pasa a describir simplemente lo que ve. Al contar en pretérito lo que ve, se ubica de nuevo dentro de la perspectiva del juicio. Por eso concluye diciendo: "El segundo ay *pasó*; he aquí, el tercer ay *viene* pronto" (Ap 11:14).479

Pero, ¿por qué Juan recibe la orden de medir el templo en el presente, como la orden precedente de comer el librito abierto? La razón es sencilla. Así como los profetas del pasado, Juan debe representar lo que tendrá lugar más tarde, cuando llegue la época anunciada por la séptima trompeta, y la abertura de la

479 En realidad, toda la sección que va de Ap 11:7-14, es un puente que une la conclusión de la sexta trompeta con el comienzo de la séptima trompeta. Aunque el v.7 dice: "cuando hayan acabado su testimonio" vestidos de cilicio, una referencia esta a la conclusión de los 1260 años, hay todavía tres días y medio o años literales, en donde son atacados por un nuevo poder que surge en relación con el "tiempo del fin" (Ap 11:9,11). El período de 1260 años es mencionado dos veces en el capítulo, y su período se considera de una manera rápida y fugaz (Ap 11:2-3). El énfasis sigue puesto sobre los eventos que debían tomar lugar cuando la requisitoria judicial comience en los cielos.

puerta que conduce a la vindicación final dei carácter de Dios y de su pueblo (Ap 11:15,19; cf.Is 20:2-6; Jr 13:1-14; 19:1,10-11; 24; etc). Por esta razón, come el libro y experimenta lo que experimentarán más tarde ios que deban anunciar lo que él profetiza. Mide el templo, y con ello prefigura el llamado final de Dios a poner la vida en armonía con las verdades que se descubrirán en relación con el santuario celestial (Ap 11:1; cf.Ez 43:10-11).

-En el contexto espacial representado.

Estos contrastes temporales se ven una vez más confirmados cuando la atención es puesta en los aspectos espaciales del santuario celestial. El iargo período de 1260 años está centrado en el ministerio del primer departamento del santuario. Esto se ve por "los dos candeleros que están en pie delante del Dios de la tierra," figura que no puede ser ligada sino con el primer departamento (Ap 11:4).

La medición que Juan debe hacer del templo, en cambio, está centrada en el contexto de la puerta abierta al lugar santísimo, pues sigue el mismo lineamiento trazado en Lv 16 para la purificación del santuario. Primero figura la medición del "templo" en relación con el lugar santísimo (Ap 11:1; cf.v.19; Lv 16:16a= "santuario"). Luego debe medir el altar del lugar santo, y los que adoran en él por fe (Ap 11:1; cf.Ex 30:10; Lv 16:18a= "altar"; v.16b-17= "tabernáculo de reunión").

El patio es eliminado de ¡a medición porque, en contraste con el sistema levítico, el ministerio de Cristo en el santuario celestial no es repetitivo. Una vez que su ministerio concluya, el Hijo del Hombre no descenderá de nuevo a la tierra para ser sacrificado otra vez, y recomenzar de esta forma un ministerio semejante. La nueva era se inaugura con la coronación del Hijo del Hombre como rey, no sólo de un reino espiritual y de gracia, como lo fue en su ascención, sino de todos los reinos del mundo (Ap 11:15; cf.Dn 7:14). Esta coronación se da en la conclusión de su ministerio en el lugar santísimo. Allí se cumple el regreso de Cristo a la tierra, y la traslación corporal que le sigue de los vencedores, a la presencia misma del trono de Dios en su templo (cf.Ap 7:15). No figura más un rociamiento de la sangre del sacrificio sobre el altar exterior (cf.Lv 16:18b-19), sino el derramamiento de la sangre de los traidores al gobierno celestial (Ap 14:20).

El significado de la medición.

El uso de una caña, vara o cordel para medir un edificio o una ciudad, tiene en otros pasajes bíblicos, significados bien precisos (Jr 31:38-39; Ez 40:3-42:20; Zc 2:1-4; Ap 21:15-21). Mediante este acto, se consideraba la capacidad de lo medido. En la medición de la ciudad de Jerusalén, Zacarías y Juan presentaron un cuadro de una ciudad que sería capaz de alojar a un número impresionante de redimidos (Zc 2:4; Ap 21:16= 2.160 km3; v.24,26). Con la medida de 12.000 estadios, Juan mantiene la cifra duodecimal que permite concluir que en la ciudad celestial, entrará únicamente el Israel espiritual.

En Ap 11:1, esta medición se da en concordancia con los que adoran en el templo que es medido. Esto sugiere que Dios tiene un número determinado que debe ser completado, de aquellos que serán salvos. La indicación de medir el templo, parece indicar que se completa la obra de salvación. La consecuencia positiva de medir la ciudad y su templo, es la recompensa de los justos. Dios decide entonces morar para siempre entre su pueblo (Jr 31:40; Ez 43:1-7; Zc 2:5,10-12; Ap 21:22-24).

Cuando se ordena la medición de las ciudades de la tierra, en cambio, tal medición puede tener consecuencias nefastas. Detrás de esa medición yace el castigo de los apóstatas y rebeldes, y la devastación consiguiente de su ciudad (2 R 21:13; Is 34:11; Lm 2:8; Am 7:7-9)480

La idea de la medición del templo puede relacionarse, en este sentido, con la conclusión de la construcción, en este caso, de un templo espiritual, la iglesia481 (Ef 2:20-22; 1 Cor 3:9-17; 1 P 2:5; cf.Zc 1:16). Esto no quiere decir que el templo al cual se refiere Juan aquí, no es el templo que está en el cielo, sino que la construcción de la iglesia en la tierra debe completarse dentro dei marco dado por las medidas del templo celestial. Estas medidas no son dadas en términos métricos o lineales, como en la descripción de la ciudad. Pero se incluye a los adoradores en la medición, y con ello se sugiere que el templo espiritual que es la iglesia, se completa con los que adoran a Dios en el lugar santísimo. Una vez completado este orden de adoración que va del iugar santo al lugar santísimo, ambos templos, el espiritual y el celestial, se encontrarán definitivamente.482 Esto ocurrirá cuando el Señor regrese a la tierra a buscar a los suyos, "para que donde" él esté, ellos "también" estén (Jn 14:3).

Pero la medición, como puede apreciarse, no sólo está vinculada con la construcción o capacidad de un edificio o de una ciudad, sino también con personas. En estos casos, el cálculo tiene que ver con un juicio analítico que *mide* las obras,483 e incluso las intenciones del corazón (cf.Mt 7:1-5; Mr 4:24; Le 6:37-38). En la medición que vio Juan del templo y de su altar interior, solo tienen cabida quienes, de acuerdo al juicio que mide sus obras favorablemente, podrán permanecer allí (cf.Ap 3:12; 7:15)484 No hay que olvidar que, la facultad de entrar por la fe dentro del santuario en donde oficiaban los sacerdotes, estaba abierta a todo adorador ya en el Antiguo Pacto, y es una característica permanente del verdadero Israel de las dos dispensaciones.485

El propósito de la medición es aún más abarcante. En la visión de Ezequiel, y en las dos mediciones del Apocalipsis, se destaca el valor de lo medido. En la

480 S.AMSLER, *Zacharie* (Delachaux & Niestlé, Neuchatel, 1981), 70.
481 p.CARRINGTON, *The Meaning of the Revelation* (SPCK, London, 1931), 185.
482 Véase cap 7, 367-373.
483 K.DEISSNER, *"mátron,"* en *TDNT,* IV, 632, 634.
484 D.R.DAVIS, 156, considera correctamente que "el foco de atención en el capítulo 11 es el juicio del pueblo de Dios...," pero limita su contenido a la Jerusalén terrena! literal, separando el cap. 11 del anterior, en donde la visión es, según él, universal (Ap .10:11). Esta comprensión tan limitada y literal, carece de fundamento a la luz de la dimensión universal que tienen el santuario celestial, y la iglesia de Cristo en la tierra. Una conexión de Ap 10:11 con Ap 14:6-12, entre otros detalles que pueden mencionarse, le hubiera permitido ver que el pueblo de Dios es también universal.
485 Véase cap 7, 367-373,378-382.

medición de la nueva Jerusalén, se resaltan las piedras preciosas que la adornan, los nombres de los doce patriarcas y los doce apóstoles, el acceso a ella, su dimensión, etc. En el caso de Ezequiel, el ángel mide el templo delante del profeta, con el propósito de que Ezequiel mismo describa su diseño delante del pueblo, y junto con el pueblo, recapacite sobre todo lo que involucra semejante edificio en medio de ellos (Ez 43:10-11). La medición no debe ser hecha en forma pasiva, sino que debe llevar al pueblo a avergonzarse de sus pecados, y a la decisión de poner por obra todas sus regulaciones. No se trata tampoco de una medición mecánica, sino dinámica y llena de sentido. "Hazles *entender* el diseño de la casa, su disposición, sus salidas y sus entradas, y todas sus formas, y todas sus descripciones, y todas sus configuraciones, y todas sus leyes..." (Ez 43:11). Más que medidas lineales y sistemas métricos, el pueblo de Dios que se encontraba en Babilonia, debía leer en la medición del templo, su funcionamiento y propósito en relación con sus vidas.

Los capítulos 43 al 46 son justamente dados para dar esa comprensión. El ángel transmite los mensajes de Dios a través de la explicación que da sentido a la medición de la casa, y que está destinada a traer arrepentimiento, consuelo y esperanza en la redención futura. De allí que la medición va mas lejos, y se extiende a la ciudad de Dios, al nuevo Edén, y a la tierra prometida que es de nuevo repartida en suertes (Ez 47-48). La comprensión más importante revelada por esta medición es que Dios morará para siempre en medio de su pueblo (Ez 48:35; cf.43:1-7).

Este último propósito es, sobre todo, el que tiene la indicación que Juan recibe de medir el templo y los que moran en él. Como representante de la iglesia, llama la atención al significado del templo celestial, su propósito básico en relación con sus mensajes, tal como lo enseñaban las sombras levíticas. Su atención es puesta especialmente sobre el significado teológico del Día de la Expiación, porque en ese día se recapitulaba la experiencia que el pueblo había tenido con Dios durante el año. Frente a la medición que pesa sus obras, y a las consecuencias eternas que tal ministerio trae, se insta al pueblo de Dios que vive en medio de la Babilonia espiritual, a recapacitar sobre sus hechos pasados, y a ponerse a tono con la obra que ahora tiene lugar en la corte divina. Al mismo tiempo, se lo invita a salir de Babilonia (Ap 18:4; cf.Ez 34; 36-37; 39:25-29).

La medición del templo y el clamor de los mártires del quinto sello.

Se ha relacionado la medición del templo celestial con el clamor de los mártires de Jesús del quinto sello.486 Ellos debían esperar hasta que se completase "el número de sus consiervos y sus hermanos, que también habían de ser muertos como ellos" (Ap 6:11). Bajo este contexto, la medición del templo celestial en Ap 11:1, estaría ligada a la conclusión del edificio espiritual en la

486 J.VALENTINE, 289, n.102.

tierra, cuando e! número de los que habrían de ser salvos se completase.487 Si esto es así, entonces los 144.000 completarían el número de los redimidos de todas las edades. En su vindicación estaría comprendida la vindicación del resto de la humanidad que habría de ser salva.

Este principio recapitulativo de la última generación, se ve a menudo en la Palabra de Dios. En el castigo de la Babilonia espiritual, por ejemplo, estaría implicada la condena de todos los reinos del mundo que ia precedieron (Ap 18:24). Ya la piedra que cae sobre los pies de la estatua de Daniel, derrumba toda ia estatua (Dn 2:34-35,44-45). Hay una recapitulación final de los hechos sobresalientes que marcaron el derrumbe de todos los imperios. Por condenar al Hijo de Dios, los escribas y fariseos reciben el castigo de "toda la sangre justa que se ha derramado sobre la tierra, desde la sangre de Abe! el justo hasta la sangre de Zacarías" a quien acababan de matar (Mt 23:35; cf.v.30-32: "llenad la medida"). Una recapitulación semejante se da en el tribunal celestial, en los juicios de las trompetas que preceden al castigo final que cae sobre la última generación.488

Así como el templo y su altar debe ser medido, el número de los que serán vindicados en el juicio celestial debe ser completado (Ap 6:9-11). Ezequiel vio al varón de lino poner sobre la frente de los que fueron aprobados en el juicio, la última letra del abecedario hebreo. Era la letra que comprendía a los últimos sobrevivientes del antiguo Israel en ei juicio que consideraba la vida del primer templo. Mediante esta medición del varón "vestido de lino," se revela que el número de los que son vindicados, está completo. No hay más posibilidad de salvación para los no sellados, una vez que el número determinado por Dios se ha completado.489

Es interesante observar que los "muertos por causa de la Palabra de Dios y por el testimonio que tenían" (Ap 6:9), se encuentran bajo el altar dei incienso que sería medido más tarde (Ap 11:1). Este hecho sugiere que los muertos no adoran sobre él, sino que yacen a sus pies, confiados en la obra que allí se realizó por ellos.490 El martirio los encontró cuando adoraban por fe en el lugar

487 La ¡dea de medir, en el sentido de completar un tiempo o época determinada, o la iniquidad tolerada por Dios, se ve en Sl 39:4-5; Jr 51:1; Mt 23:32; 1 Ts 2:16. En Ef 4:12-13 se habla de la medida de Cristo a la cual llegarán todos los salvados. Esa es también la plenitud de Cristo, y de ella participarán todos los que sean aprobados en el juicio.

488 Véase p.508-511.

489 El significado de la última letra del abecedario hebreo sobre la frente es doble. Por un lado, muestra que los sellados pertenecen al remanente de la última generación de sobrevivientes que escapa de la condenación del juicio, y por el otro, sugiere que el número de los que son vindicados está completo. Véase detalles de este juicio de Ezequiel en cap 6, 286-288.

490 La ¡dea de que yacen bajo el altar exterior, en referencia a la sangre de los animales sacrificados que se derramaba a los pies del altar exterior, no parece ser apropiada aquí. Es cierto que en Gn 4:10, la sangre de una víctima ¡nocente clama figuradamente desde ia tierra a Dios. Pero esta alusión es anterior al cuadro revelado por el santuario. En el contexto del Apocalipsis, la iglesia aparece representada en un sentido espiritual, como estando presente en el santuario celestial. Esto se revela claramente con la visión de los siete candeleras (Ap 1:20). De una manera similar, aunque la sangre de los mártires es derramada en el patio y en la ciudad espiritual (Ap 11:2), sus almas son oídas desde la base del altar del incienso. En Ap 8:3pp, se lo menciona al igual que en Ap 6:9, simplemente como "el altar," en una referencia indiscutible al altar del incienso (cf.v.3úp). El paralelismo y conexión entre el clamor de los santos que descansan bajo el altar, y el ministerio efectuado sobre ese mismo altar, en donde se tienen en cuenta esos clamores, confirma una vez más que se trata siempre del mismo altar, el del Incienso (Ap 6:9-10; 8:3-4; 9:13).

santo, y por consiguiente, permanecen figurativamente dentro del templo celestial.

El cuadro descripto por el quinto sello, como puede observarse, está vinculado con el lugar santo del templo celestial, y esto marca un punto en el tiempo profético que no puede ser negado.491 El clamor figurativo de los que allí se encuentran registrados, tiene que ver implícitamente con el deseo de que se abra la puerta a su vindicación en el lugar santísimo, ocasión esta en que serán juzgados y recibirán el galardón prometido (cf.Ap 11:18-19). De allí que la pregunta que ellos levantan, sea de una naturaleza similar a la que escuchó Daniel con respecto al poder apóstata que quita el *tamid* del Príncipe celestial, y obstruye su "continuo" ministerio de intercesión (Dn 8:11-13; cf. 12:11). "¿Hasta cuándo, Señor, santo y verdadero, no juzgas y vengas nuestra sangre en los que moran en la tierra" (Ap 6:10).

En respuesta a preguntas semejantes, Daniel escuchó la fecha del comienzo de una obra de vindicación en ei santuario celestial, que vindicará la justicia de los santos y el santuario celestial, y vengará la sangre derramada sobre la tierra (Dn 8:13-14,25; cf.Ap 17:6,14; 18:20, etc). Esto iba a ocurrir cuando el Príncipe celestial concluyese su continuo ministerio intercesor, e iniciase la purificación del santuario. Como se recordará, el santuario asumía sobre sí la responsabilidad de los pecados confesados y perdonados del pueblo de Dios, hasta el Día de la Expiación en que era purificado. Esto debía ocurrir también, cuando Cristo concluyese su ministerio constante de intercesión en el cielo (cf.Heb 9:23)492 En otras palabras, hay no solamente un número determinado para esta vindicación de los santos, sino también un plazo establecido. Mientras que en el juicio se vindica a los muertos del Señor primero -cuando se abre el quinto sello,- se les declara que todavía hay una generación que debe ser vindicada en el juicio, antes de recibir el galardón. Es la generación del sexto sello, la de los 144.000.

La medición del templo y el período de silencio del séptimo sello.

Se ha relacionado también la medición del templo con el período de silencio

Conviene recordar que ni en el Apocalipsis, ni en el resto de la Biblia, se hace referencia a un altar de holocaustos en el santuario del nuevo pacto. La cruz es destacada como la contraparte del altar, pero nunca se hace referencia a ella como un altar. El altar acordado a la nueva dispensación, según Heb 13:10, es el altar del incienso. Cuando la sangre era depositada sobre ese altar en el antiguo pacto (cf.v.11), los que oficiaban en el tabernáculo no debían comer del sacrificio. Lo mismo ocurre, según el texto, con el altar de intercesión perpetua que se nos ha ofrecido en esta era.

491 E.S.FIORENZA, 47, cree encontrar una prueba en Ap 6:9-11, de que el autor del libro no pregunta acerca del significado de la historia y su secuencia temporal, sino mas bien, el significado de la situación presente de la comunidad, y la fecha del juicio de Dios sobre los que habitan sobre la tierra. Sin embargo, hay que tener en cuenta que no es el autor del libro quien formula la pregunta, sino los muertos que figuran dentro de un contexto temporal y espacial específico -el altar del lugar santo-. El ministerio sacerdotal efectuado en este lugar, precede al ministerio final del juicio analítico antitípico del Día de la Expiación en el lugar santísimo (cf.Ap 11:15-19). En respuesta a su clamor, según esta autora, no se presenta el plan divino de los eventos históricos, *ibid,* 48, y esto se debe, a nuestro juicio, a que la época del clamor es ya una parte -ia quinta-, de los eventos históricos sucesivos que se analizan en la corte celestial. La respuesta final a ese clamor aparece en el séptimo sello. En el juicio se les da ropas blancas, pero para recibir su galardón deben esperar hasta que se complete el número de héroes de la fe que viven en la época del juicio.

492 Véase cap 3, 182-187; cap 7, 388-401.

de media hora en el juicio, que se da cuando el Cordero abre- el séptimo sello (Ap8:1). Se argumenta que en la visión del nuevo templo que Ezequiel tiene en un Día de la Expiación (Ez 40:1), el profeta describe durante varios largos capítulos, la medición del templo por un varón celestial, sin que una palabra o diálogo brote durante la mayor parte de la medición (Ez 40:5-43:5).493

Aunque esta asociación es interesante, debe reconocerse que el silencio es roto en la visión de Ezequiel, al menos dos veces, durante la primera parte de la medición (Ez 40:45-46; 42:13-14). Explicaciones adicionales de esta medición son dadas también después (Ez 43:6-12, etc). Contrariamente, el silencio descripto en Ap 8:1 con la abertura del séptimo sello, es un silencio de solemnidad por la decisión ya hecha en el tribunal acerca de los que serán salvos, y la obra del castigo de Dios sobre el mundo que le sigue. En otras palabras, el silencio sucede a la conclusión del juicio que mide a los adoradores y al templo celestial, y no se da durante la medición misma de dicho templo.

La medición del templo y la medición de la ciudad.

La medición de la nueva Jerusalén típica, según Zacarías, ocurre al mismo tiempo que se invita a salir de Babilonia para venir a morar en la ciudad de Dios (Zc 2:6-9). En Ap 11:1 se mide, en cambio, únicamente el templo, su altar y sus adoradores. La medición de la ciudad celestial es un evento que se describe al concluir el libro del Apocalipsis (Ap 21:15-21), y tiene que ver también con la promesa dada por Jesús a su iglesia, de llevarla a morar allí (Jn 14:1-3). Para ello se la insta primero a "salir" de ia Babilonia espiritual (Ap 18:1-5; cf.14:8).

Cuando Juan ve medirse la ciudad celestial, no ve entonces ningún templo para medir (Ap 21:22). Esto no quiere decir que el templo no existe (cf.Ap 7:15), sino que fue medido en una visión anterior. La disposición del templo ha sido modificada, y no tiene mas nada que ver con una obra de salvación o de vindicación que mide las obras de los hombres, porque esta obra ya se efectuó. El propósito que Dios tuvo al crear al hombre, se habrá cumplido finalmente y para siempre. Su trono, su reino y dominio, será establecido sobre toda la ciudad, porque toda carne habrá sido hecha un templo eterno del Señor (Jr 3:16-19).

En la medición de la ciudad, no se ven medidas puramente lineales, sino que se muestra, además, la correspondencia de los salvados con ella. Los redimidos provienen de las dos dispensaciones, pues en ella figuran los nombres de los doce patriarcas y los doce apóstoles (Ap 21:12-14). En armonía con esta correspondencia revelada en la medición, la nueva Jerusalén se establece para siempre como morada eterna de los hijos de Dios.

Pero, ¿por qué la medición del templo y la medición de la ciudad, son dos eventos separados o distintos? Porque en el templo se juzga a los adoradores, y se les muestra cómo pueden llegar a vencer y obtener la recompensa prometida. En la medición de la ciudad, en cambio, se muestra el resultado de la medición

493 J.VALENTINE, 337.

del templo, para probar que las promesas de Dios se cumplirán. Además, los salvados no vivirán en el templo, sino en la ciudad. Aunque la correspondencia entre los adoradores y el templo será también perfecta, una vez que el juicio haya concluido, el templo será un lugar de adoración, pero no un lugar para vivir (Is 66:23; cf.Ap 21:24-27; 22:3-5), a no ser en un estado espiritual de permanente comunión con Dios (Ap 3:12).

La ciudad es mas extensa, porque es el lugar de residencia. De esta manera, se muestra que Dios tiene en cuenta, no sólo la vindicación y redención del hombre, sino que también se propone darle una morada permanente, dentro de un sistema urbano que funciona en armonía con la perfección celestial. Dios provee no sólo la salvación, sino también lo que toca a la vida eterna en la patria de Dios.

Hay otra diferencia entre la medición del templo y de sus adoradores, y la medición de ia ciudad. El templo debe ser medido por Juan, en relación con la profecía de la hora del juicio que debía predicarse sobre toda la tierra (Ap 11:1; cf.10:11; 14:6-7). La ciudad, en cambio, es medida por uno de los ángeles que poseían las siete últimas plagas (Ap 21:9,15).

Así como Ezequiel debía mostrar al pueblo la casa que el varón celestial le había mostrado y medido primero en visión, y el pueblo debía medir luego con Ezequiel, "el diseño de ella" en correspondencia con la medición celestial (Ez 43:10), así también el apóstol, como ya se vio, debe representar a la época del sonar de la séptima trompeta. El pueblo de Dios que viva en esa época de juicio, debe anunciar su profecía en relación con esta obra de medición final en la corte celestial (Ap 10:8-11; 11:1-2; cf.Ap 14:6-7). Al mismo tiempo, como se ve por la orden semejante dada a Ezequiel, esta medición debe conducir al pueblo a un profundo escudriñamiento del corazón que lo averguence de sus pecados, y a un espíritu de obediencia a todo el mensaje que debía ser descubierto en relación con las verdades del santuario.

Conviene recordar que los mandamientos de Dios estaban dentro del arca, como el elemento constituyente básico del trono de Dios (Ap 11:19; cf.Ap 14:12; Sl 89:14; 97:2). Tanto en Daniel como en Juan, la medición es requerida a los que son llamados a salir de Babilonia (Ez 39:25-29; Ap 18:5).

Este hecho muestra una vez más que en el evangelio no todo es gracia y amor. Los redimidos por la cruz del calvario, no pueden dormirse mientras están en este mundo, en el sueño de una seguridad presuntuosa. Este mundo es un campo de batalla, y los que duermen en un campo de batalla, son sorprendidos y vencidos fácilmente (Ef 6:10-18; cf.1 Cor 9:24-27). La medición de la ciudad, hecha por uno de los ángeles que tienen las copas finales de la *ira* de Dios, lleva en sí esa paradoja que experimenta todo hijo de Dios que recibe las promesas del evangelio. Por un lado tiene la certeza del premio que le espera, la herencia eterna, y por otro lado yace implícitamente el conocimiento de que no puede dejarse estar, pues puede perderla. Sólo "el que venciere heredará todas las cosas..." (Ap 21:7).

Las plagas caen sobre el mundo apóstata, y en especial, sobre "el trono de la bestia," y sobre todos los poderes en conflicto que se amotinarán en contra de

Dios y de su pueblo en el fin del mundo (Ap 16). Los justos no reciben parte de sus plagas, porque han obedecido al llamado que ios instó a salir de Babitor a (Ap 18:4; cf.14:8). Han "alcanzado la victoria sobre la bestia y su imagen, y st marca y el número de su nombre," y obtienen su recompensa (Ap 15:2). La ciudad celestial les es concedida como herencia perpetua, un regalo completamente gratuito que jamás podrá ser pagado por ellos, y que jamás se cansarán de agradecer, pues fue pagado por el Hijo de Dios. Semejante obsequio nace sin compulsión alguna, del amor supremo del Rey celestial, porque todo su ser "es amor" (1 Jn 4:8).

El tiempo de las naciones.

Se ha pensado que el patio aludido en Ap 11:2, es el patio exterior de santuario, y que representa a los creyentes que son rechazados en el juicio celestial.494 Esto se debe, entre otras razones, a que no se ha conectado la visión de Juan con la de Daniel 7:25, en donde se habla de la persecución de "los santos del Altísimo" que un poder enemigo lleva a cabo durante el mismo período. Los santos que son entregados a este poder pagano y apóstata, son aprobados en el juicio, no rechazados. El contraste entre Ap 11:1 y 2, es mas bien un contraste de tiempo y ministerio, no uno de naturaleza étnica. El v.2 habla de los 1260 días en que el verdadero pueblo de Dios (la ciudad santa), iba a ser perseguido (cf.Lc 21:24; Ap 12:14-16; 13:5,7). El v.1, en cambio, habla del juicio analítico que se realiza en el "tiempo del fin."495

Muchos autores olvidan la doble dimensión que tienen a menudo el templo y la santa ciudad en el Nuevo Testamento. La primera revela un vínculo espiritual actual del edificio terrenal con el celestial, y la segunda muestra su enlace material futuro.496 por esta razón, algunos autores suponen que los adoradores del templo en Ap 11:1 son la iglesia, y los que están en el patio son los judíos incrédulos,497 0 simplemente, los paganos.498

Cuando se analizan estos dos versículos, en cambio, dentro de la polaridad celestiai-terrenal, y dentro de la proyección tipológica del Nuevo Testamento, estas inconsistencias de los autores modernos caen solas.499 El patio es el sitio en donde los adoradores se encuentran físicamente, y su entrega a las naciones que sostienen al anticristo, está ya predicha en Dn 7:25; 8:12; 11:31-35, etc.

Los gentiles o incrédulos *(éznesin)* que centrasen su interés en la falsificación terrenal del ministerio sacerdotal del Príncipe celestial, no debían ser medidos aún. Ellos serán juzgados conforme a sus obras, en el juicio milenial, y recibirán su justo castigo, el que es medido de acuerdo con sus hechos, al concluir el

494 H.KRAFT, *Die Offenbarung des Johannes* (J.C.B.Mohr, Tübingen, 1964), 156.

495 Véase E.G.WHITE, *El Conflicto de los Siglos,* 482-484.

496 Véase cap 7, 367-373.

497 FEUILLET, "Essai djnterpretation du chapítre XI de l'Apocalypse," en *NTS3* (1957), 187.

498 De allí la traducción de *éznesin,* por "paganos," en lugar de "naciones." Así, M.-E.BOISMARD, "Apocalypse," en *Bible de Jerusalem,* 1791.

499 A.Y.COLLINS, "Dating the Apocalypse of John," en *Biblical Research* 26 (1981), 37, está más cerca de la realidad cuando ubica el templo, el altar y los adoradores, en la esfera celestial, pero limita arbitrariamente el patio a la Jerusalén de los judíos, y a su templo terrenal.

milenio, luego de la segunda resurrección (Ap 20:5-15; 21:8; cf.2:11).

Estos gentiles no son necesariamente paganos en el sentido actual del término. Pueden incluir a aquellos que llevan el nombre de cristianos, pero que no siguen a Cristo en sus dos fases de ministerio celestial, ni aceptan el llamado a regular sus vidas en armonía con las verdades del juicio reveladas en ei santuario. Pertenecen, además a las naciones que estaban representadas en Dn 7 por los diez cuernos que surgen de la cuarta bestia, Roma. Su holiamiento o pisoteamiento de la santa ciudad se da a instigación de otro cuerno o poder que aparece entre ellas (Véase Ap 17:12,2). Ese otro cuerno es el anticristo, pues ostenta un poder diferente al de los otros cuernos, el poder religioso en adición al poder temporal o civil. Ese otro poder, como ha sido creído a través de los siglos, se encarnó en el sistema papal medieval (cf.2 Ts 2:3-4).

La santa ciudad no es más la Jerusalén terrenal (Ap 11:2; cf.Lc 21:24). Ya se vio que los judíos según la carne no son tenidos en cuenta como pueblo escogido.500 Se trata de la Jerusalén espiritual, la iglesia, que aunque adora por fe en ei templo celestial, vive aún en la tierra.

Allí se cumplen las palabras de Jesús, que calzan especialmente en este contexto de opresión: "no temáis a los que matan el cuerpo, mas el alma no pueden matar" (Mt 10:28). La conexión espiritual de los fieles con el templo y la ciudad celestial no puede ser destruida sin el consentimiento del adorador. Aunque físicamente se encuentran en la tierra, en el lugar tradicional de reunión del pueblo de Dios, el atrio, y por consiguiente están al alcance de los abusos y crímenes de los poderes de este mundo, su establecimiento espiritual en la corte celestial está asegurado por el ministerio de Cristo, el sumo sacerdote del nuevo "templo que está en el cielo" (cf.Ap 14:17). En Ap 14:6 y 12 se los representa como huyendo al desierto, en donde son sustentados por el poder protector divino.

Esta obra terrible de persecución contra la iglesia que sigue desde el patio dei santuario, y desde la ciudad espiritual, el ministerio de su sumo sacerdote celestial en el lugar santo, fue también anunciada por Daniel con el mismo lenguaje típico del servicio regular que se efectuaba durante el año (Dn 8:10-13; 11:31-39).501 a pesar de que el pueblo de Dios es entregado en las manos de un poder apóstata y opresor hasta el tiempo del juicio celestial (Dn 7:25; 2 Ts 2:3-12), siempre hay un remanente que escapa a su sometimiento y destrucción (Dn 11:32-35; 12:1-3; Ap 12:6,14-17). Este remanente adora por fe a Dios en su templo celestial (Ap 11:1). Unicamente ellos son medidos en esta visión del juicio, y hallados en armonía con los propósitos de Dios.502 Los que dejan de contemplar la obra que se lleva a cabo por ellos en el santuario celestial, son dejados de lado.

500 véase nuestro análisis sobre los 144.000.

501 Compárese Ap 1:12-20; 6:9; 9:13; 11:3-4. Todos estos pasajes revelan un contenido correspondiente al período de ministerio de Jesús en e¡ lugar santo. J.M.FORD, 170, considera Daniel 8 el texto más influyente de Ap 11:2.

502 A.Y.COLLINS, "Dating...," 38, considera la medida simbólica "una fuente de esperanza...para la vindicación celestial."

Los dos testigos, los dos profetas, los dos candeleras y los dos olivos.

Durante el largo período de "gran tribulación," "dos testigos" debían profetizar "vestidos de cilicio" (Ap 11:3). Esos dos testigos son también "los dos olivos, y ios dos candeleras..." (Ap 11:4). Debido a su misión de profetizar, se los denomina al mismo tiempo "profetas" (Ap 11:10). Toda esta asociación de simbolismos, tan rica y diversa, es reunida para testificar, en sus diversos niveles, acerca del triste y terrible período de postración y humillación bajo el cual iba a darse a conocer el mensaje profético. El objetivo final y básico de esta profecía, es la vindicación de la Palabra de Dios.

La voz que identifica a los dos testigos. rRo, 5 L, c KHI V L ¿ cu s -

El pasaje se refiere a los dos testigos, como a *"mis* dos testigos..." (Ap 11:3). ¿Quién está hablando? ¿El ángel de Ap 10? Parecería difícil, porque nunca los profetas son testigos de un ángel, sino de alguien superior de quien los ángeles testifican también (cf.Ap 19:10; 22:8-9). La otra posibilidad que queda, es que sea "la voz del cielo" que escuchó en relación con el mismo ángel imponente del capítulo anterior, que anunciaba la consumación del tiempo profético y dei misterio de Dios (Ap 10:4,8).

Esa voz superior es la voz de! Hijo del Hombre.503 Cada vez que Jesucristo habla con Juan, el apóstol se refiere a *"la voz* que hablaba" con éi (Ap 1:12-13). Primeramente, en su primera visión sobre su ministerio incesante en el lugar santo, en favor de las iglesias. Luego, al comenzar su segunda visión, en relación con el traspaso de su ministerio al lugar santísimo (Ap 1:10-13; 4:1).

En su primera visión, escuchó que le decía: "escribe..." (Ap 1:11,19; 2:1,8,12, 18; 3:1,7,14). Más tarde, en ocasión de la "hora" de! juicio, y en relación con la predicación mundial del último mensaje que debe ser dado al mundo entonces, esa voz le ordena de nuevo "desde el cielo": "Escribe" (Ap 14:13; cf.v.7). ¿No es éste otro paralelo magnífico de la orden dada en Ap 10:11: "es necesario que profetices *otra* vez sobre muchos pueblos, naciones, lenguas y reyes?"504

Llama la atención que, al iniciarse el sonido de la sexta trompeta, el escucha *"una voz* de entre ios cuatro cuernos del altar de oro que estaba delante de Dios" (Ap 9:13). Luego ve descender del cielo al ángel majestuoso que trae el librito de Daniel ya desellado, y en conexión con su venida, escucha otra vez la voz del cielo (Ap 10:4,8). Esa misma voz que le da órdenes desde el cielo, le ordena levantarse y medir el templo, en conexión con el lugar santísimo. Le explica además, en breves trazos, lo concerniente a una obra terrible que tendría lugar en ei patio y de la santa ciudad (Ap 11:1-10). Esa obra coincide con e! ministerio que se efectuaba en el iugar santo, en donde estaban los candeleras

503 A.JOHNSON, 496.
504 En Ap 10:9-11:1, la orden dada a Juan es la de representar la experiencia y cometido del pueblo que predique el mensaje del juicio. En Ap 14 no sólo se describe con más detalles la predicación final de la época del juicio, sino que la orden dada a Juan es: "escribe" (Ap 14:13), sin ninguna representación de su parte. Se describe así el cumplimiento de lo que representó ya en Ap 10 y 11.

(Ap 11:4). Entonces deja de escuchar esa voz, y ve que los dos testigos de los dos candeleros resucitan, y escuchan "una gran voz del cielo que les decía: subid acá" (Ap 11:12).

Estas consideraciones acerca de las veces en que Juan escucha *la voz* dei cielo, son muy significativas. Semejante a lo que ocurre en las dos primeras visiones (Ap 1-3; 4-5), *la voz* se escucha en ia visión de las trompetas en dos momentos bien definidos. Primeramente se la ve conectada con el lugar santo, y luego con el anuncio del traspaso del ministerio celestial al lugar santísimo. Desde la perspectiva de! primer siglo, Juan es invitado a contemplar y representar lo que tendrá lugar más tarde en el juicio fina!. La "gran voz dei cielo" que invita a *subir* a los dos testigos o profetas "acá," es decir, al lugar de donde provenía la voz, es equivalente a ia voz del Hijo del Hombre que invita a Juan en los mismos términos: *"sube acá,"* para contemplar el ministerio de juicio que se inaugura en el lugar santísimo (Ap 11:12; 4:1).

Esta correspondencia sugiere que ahora, ya sin las limitaciones que tuvieron durante el período de predominio del anticristo, estos dos testigos son llevados a profetizar acerca del ministerio antitípico del Día de la Expiación. El traspaso del lugar santo al lugar santísimo aparece bien marcado también entre la sexta y séptima trompetas (Ap 9:13; 11:19; cf.v.15).505 La conclusión del período de los 1260 años durante el cual los dos testigos profetizan vestidos de cilicio, coincide también con el comienzo del tiempo del fin y la purificación del santuario, el juicio investigador celestial, etc.

La humillación de los dos testigos.

El contexto del llamado a levantar la mirada al lugar santísimo, permite entender mejor la razón por la cual se incrusta el corto paréntesis del período que lo antecede de 1260 años. Durante ese largo período, la atención de las naciones sería puesta sobre una falsificación terrenal del ministerio celestial de Cristo en el santuario celestial. "El patio que está fuera del templo" no debía ser medido por Juan, justamente porque ése es el lugar terrenal en donde figurativamente se reúne la iglesia. Pero en lugar de adorar por fe hacia el interior de! templo, ¡as naciones se apoderan del patio durante este período, y hacen que la atención se centre sobre el anticristo (Ap 13:5).

Por esta razón, los dos testigos que profetizan en relación con dos de los candeleros del santuario celestial, se ven muy limitados, y sufren grandes privaciones (Ap 11:3-4). No sólo se ignora la relación que Dios quiere que la iglesia tenga con el santuario celestial, sino que el ministerio de ios dos testigos que pone de manifiesto esta interacción terrenal-celestial, es perseguido y humillado.

El cilicio era un símbolo de humillación, postración y luto. Se lo usaba para describir la angustia ante ia inminencia del cautiverio, y ante las amenazas de

[505] Mientras que los candeleros permanecen fijos en su lugar, en el lugar santo, los dos testigos y los dos profetas que se identifican con ellos, sufren privaciones y muerte en la tierra. Luego resucitan, y su testimonio es enfocado hacia el lugar santísimo, a la vista de sus enemigos (Ap 11:11-12).

muerte de Dios o de los enemigos (2 Sm 21:10; Est 4:1; SI 30:11; 35:13-14; Is 20:2; 37:1; Jon 3:5). La mujer, símbolo de la verdadera Iglesia que sufre bajo la opresión de la ramera que se prostituye con los reyes de las naciones, debe huir durante este período al desierto, lugar en donde logra sobrevivir con el sustento que Dios le da (Ap 12:6,14). Estos dos testigos y profetas deben profetizar bajo semejantes privaciones, "vestidos de cilicio."

La aniquilación de los dos testigos.

Entonces aparece repentinamente otra escena, justamente cuando está acabando ese período de humillación. "La bestia que sube del abismo" hace "guerra contra ellos," ios vence y los mata (Ap 11:7). Sus cadáveres se dejan ver en la capital de este nuevo poder, simbolizado por Sodoma y Egipto (Ap 11:8). Así como el pueblo de Dios tiene su capital espiritual que se llama Jerusalén, la que está en el cielo (Ap 11:2úp; 14:1); y así como las naciones que sustentan la iglesia apóstata y opresora, tienen su propia capital, que en sentido espiritual es denominada Babilonia, la Roma de las siete colinas (Ap 17:1-7,9,15,18), así también ahora surge un nuevo poder que se asienta sobre "la grande ciudad que en sentido espiritual se llama Sodoma y Egipto." En esa ciudad, "el Señor de ellos fue también crucificado" (Ap 11:8).

Pero, ¿cuál es la grande ciudad? Ni Jerusalén, ni las ciudades de Egipto, son llamadas de una manera semejante. En cambio, las ciudades capitales de los imperios del norte, en la Mesopotamia, Nínive y Babilonia, eran consideradas desde la antigüedad como ciudades extremadamente grandes (Gn 10:12; Jon 1:2; 3:2-3; 4:11; Dn 4:30). De allí que este epíteto se aplicó a Roma, la cual pasó a representar el papel de la antigua Babilonia por su poder y arrogancia (Ap 14:8; 17:5; cf.1 P 5:13,etc). Pero, ¿por qué se la llama simbólicamente aquí, Sodoma y Egipto?

Algunas ciudades antiguas, como Sodoma y Gomorra, que se destacaron por alguna cualidad específica, son a veces aplicadas en un lenguaje figurado, a otras ciudades o pueblos de la Biblia. Así, por ejemplo, los príncipes y ei pueblo de Israel son llamados "príncipes de Sodoma," y "pueblo de Gomorra" (Is 1:9-10). En este caso, el nombre de la ciudad es aplicado a todo un pueblo, y no exclusivamente a los que viven dentro de una ciudad amurallada específica, como lo sería en este caso Jerusalén. A menudo, mediante una figura de sinécdoque, se hace referencia a todo un pueblo o país, por el nombre de la ciudad capital (Jon 3:6= "rey de Nínive," en vez de rey de *Asiria).*[506] De esta forma, en el Apocalipsis, la gran ciudad de Babilonia es "la madre de las rameras," la que se asienta sobre "pueblos, muchedumbres, naciones y lenguas," y "reina sobre los reyes de la tierra," o más específicamente, sobre los "diez reyes" o reinos que salieron del imperio romano (Ap 17:12; v.3; Dn 7:23-24). En una dimensión aún más universal, se dice que "en ella se halló la sangre de los profetas y de

506 De entre varios otros ejemplos que pueden traerse a colación en este sentido, pueden mencionarse el de 2 R 21:1= "rey de Samaría," en vez de rey de *Israel*; Is 17:3= "el reino de Damasco," en lugar de "el reino de *Siria,"* etc.

los santos, y de todos los que han sido muertos en la tierra" (Ap 18:24).

Esto sugiere que, la aplicación del nombre de Sodoma y de Egipto, el reino del sur que siempre estuvo en pugna con el reino del norte, a la ya tradicional ciudad grande de la Mesopotamia, Babilonia, debe ser entendida como que dentro de los dominios de la iglesia de Roma, que gobierna entonces en su fase papal, se levantaría un nuevo poder que combatiría contra ella, y que le quitaría su poder y autoridad. Esta interpretación se ve confirmada otra vez en Ap 11:13, al referirse a "la décima parte de la ciudad" que ahora se derrumba. La décima parte denota uno de los diez reinos de su dominio, que le había dado hasta entonces su apoyo y su poder, pero que ahora se derrumba.507 El ataque y oposición que este poder manifiesta contra el testimonio de los testigos, ya no es velado ni subrepticio, como lo hizo Roma en nombre de Cristo, sino desenmascarado y en abierta pugna contra sus mensajes.

Un paralelo de la negación total al testimonio de los dos testigos, no podía ser mejor encontrado en relación con la historia del pueblo de Dios, que en la oposición tan descarada y empecinada del Faraón de Egipto a la Palabra de Dios: "¿Quién es Yahvé, para que yo oiga su voz y deje ir a Israel? Yo no conozco a Yahvé, ni tampoco dejaré ir a Israel" (Ex 5:2). En armonía con la costumbre de los profetas, de catalogar al pueblo de Dios por la historia de su origen, la voz celestial que explica a Juan estos acontecimientos, identifica el poder escéptico que se opone a los dos testigos-profetas, con la experiencia que Israel tuvo con Egipto cuando surgía como nación (Ap 11:8; véase Os 11:1; Am 5:25-27; Ez 16:2-14,22; 23:2-4, etc). Los dos testigos fueron entonces Moisés y Aarón, y su testimonio fue la Palabra de Dios que estaba en sus bocas (Ex 4:15-16; 7:1-2).

La autosuficiencia de Egipto es resaltada de nuevo por Ezequiel: "He aquí yo estoy contra ti, Faraón rey de Egipto, ...el cual dijo: *"Mío* es el Niio, pues *yo lo hice"* (Ez 29:3,9). En ese capítulo, Ezequiel recapitula también la experiencia de Israel en sus comienzos, con el imperio Egipcio (Ez 29:6-9). El intento de apoyarse sobre Egipto, no fue sólo la experiencia de Jacob y los doce patriarcas, en ese caso con ei consentimiento divino, cuando hubo sequía, ni tampoco únicamente el intento de quienes no querían contar con Dios en el desierto, para entrar en la patria prometida, sino que fue también la experiencia de Israel al final de la monarquía, cuando quería rebelarse al yugo de Babilonia, pese a los consejos divinos (cf.Ez 29:16). Egipto nunca fue un brazo de apoyo seguro para el pueblo de Dios (Is 20:1-6; 30:1-7; 31:1-3). Desde su comienzo hasta su fin, no sóio los sometió a esclavitud, sino que la promesa de apoyo que les dio fue efímera (Ez 29:6-7; Is 30:5-7).

Históricamente, se ha identificado este poder simbólico, con uno de los diez reinos que salieron del antiguo imperio romano, y ocuparon su lugar. Fue la Francia en la época de la Revolución. Ningún otro poder surgido entonces, al concluir este período profético de 1260 años, cumple las declaraciones de la

507 Así fue comprendido y aplicado este apsaje por G.BELL, J.PRIESTLEY y otros durante y después de la Revolución Franceza, L.FROOM, II, 741 ss. Este es el periodo en que la bestia de Ap 13 recibe la herida mortal y "no es" (Ap 17:8,11). Laque es en ese período (v.10), es la que le da el golpe de muerte (Ap 11:7).



profecía. Su espíritu anticlerical y ateo no necesita ser comentado aquí.508 La abolición de la religión y ia disolución de Sodoma -la fornicación fue establecida por ley-, fueron un fruto inmediato de ia Revolución. Desde noviembre de 1793, hasta junio de I797, la Biblia fue prohibida, y el terror convulsionó a Francia como un terrible terremoto, pues decenas de miles murieron bajo la guillotina, de todas las ciases sociales (Ap 11:13).509 Así se cumplieron ios tres días y medio proféticos -tres años y medio- bajo los cuales se verían los cadáveres de los dos testigos (Ap 11:9). Así también, un número significativo de 7.000 "nombres de hombres" pereció, símbolo este de un grupo completo de todas ¡as clases sociales que cayeron bajo este nuevo poder destructor.510

Ei mismo pueblo que había ¡evantado al anticristo -los francos-, ahora se levantaba bajo otro poder, nacido de su interior, para darle el golpe de muerte, justo al concluir su largo período de supremacía (cf.Ap 13:5,10). Antes de cubrirse el largo período de los 1290 años en los cuales reinó la abominación papa! (cf.Dn 12:11),511 se levantaron muchas voces que predijeron que Francia, por ser el *cuerno o* poder que había dado a Roma su rango y autoridad temporal, iba a darle pronto su golpe de muerte.512 Esto lo hizo introduciendo una nueva era, en donde el poder religioso busca ser aniquilado, o simplemente está sometido al poder estatal.513

El espíritu de este nuevo poder no ha muerto. Existe en todos los países de la tierra, y ejerce el mismo poder cruel y opresor que ejerció en Francia, cuando logra ei mismo control absoluto que tuvo entonces. La misma guerra contra ¡a Biblia que Francia hizo en los días de la Revolución, puede leerse aún hoy en muchos gobiernos ateos.514 Este poder haría su aparición justo ai llegar el

508 Por detalles históricos, véase E.G.WHITE, *CS,* 308-332; C.M.MAXWELL, 280-298.

509 El temblor o terremoto de una ciudad es descripto en la Biblia, ya sea como un evento literal, o llegado el caso, como en la descripción de Ap 11:13, de una manera figurada. El rey de Babilonia y su reino, así como otros reinos, son pintados a veces como haciendo temblar la tierra y los reinos que someten bajo su poder (Is 14:16-17; Jr 50:46, etc). La descripción de! terremoto político que convulsionó a Francia durante la Revolución, es descripta como tal por más de un historiador. Veáse referencias en n.50/-508.

510 M.-E.BOiSMARD, "Apocalypse," en *Bible de Jérusalem* (Cerf, Paris, 1973), 1791, considera que siete mil aquí, es una cifra simbólica de gente "de todas las categorías (7), en gran número (í.000). Así también ei último remanente de Israel (12), será grandemente multiplicado (12.000), cifra ésta también simbólica, pero del pueblo de Dios (Ap 7:4-8).

511 Véase cap 6, 326-331; *excursus* 5, 333-335. No se trata de identificar simplemente pecados de tales o cuales papas en ei pasado, para mostrar que, pese a lo que se pretende aún hoy, no son infalibles, y que se hicieron ai mismo tiempo responsables de la sangre de millones de mártires, sino de resaltar lo horrible que es su institución idolátrica a la vista del cielo y a la luz de la Palabra de Dios.

512 Véase referencias en L.FROOM, II, 741-746.

513 La bestia que perseguiría a los santos del Altísimo durante los 1260 años (cf.Dn 7:25; Ap 13:5-7; 12:6,14), recibiría,' de acuerdo con la profecía, un golpe mortal al concluir ese período (Ap 13:3). Esto ocurriría cuando fuese llevada en cautividad (Ap 13:10). La imagen que la *bestia* proyectó entonces, fue la de la unión de la Iglesia con el estado, y en donde el poder religioso ostentó el poder temporal. Hoy no se manda más a la cárcel a quienes no profesan determinada fe. En ese sentido, la abominación papal que quitó el continuo servicio sacerdotal del príncipe celestial, Cristo mismo, no es más impuesta. Pero la profecía dice que esa herida mortal sería sanada por un corto tiempo, y que "la imagen de la bestia" sería resucitada, haciendo "matar a todo el que no la adorase" (Ap 13:3,12,14-17). Será entonces cuando la Iglesia Apóstata se jactará diciendo, justo antes de su destrucción final, "yo estoy sentada como reina, y no soy viuda..." (Ap 18:7; véase 17:1-3,12-13,18).

514 E.G.WHITE' CS, 326: "La guerra contra la Biblia *inició* una era conocida en la historia como 'el reinado del terror.'" *Idem, La Educación,* 224: "la propagación mundial de las mismas enseñanzas que produjeron la Revolución Francesa, tienden a envolver al mundo entero en una lucha similar a la que convulsionó a Francia." Véase *CS,* 641. J.PRIESTLEY, luego de anunciar en 1794 que Francia

"tiempo del fin," y según Daniel, comenzaría a contender desde entonces con el "rey del norte," Babilonia (Dn 11:40= el "rey del sur" era Egipto, cf.v.42-43).515 Con el propósito de ayudar a identificar esta época, el Hijo del hombre da los detalles a Juan, que permitirían tener una evidencia más de que la cuenta regresiva en relación con el juicio investigador, iba entonces a dar comienzo.

^ El corto período de tres años y medio, y el terremoto revolucionario que convulsionó a Francia, son descriptos justo antes del toque de la séptima trompeta que abre las puertas al lugar santísimo. Esto sugiere que el período de testificación vestidos de cilicio, serían acortados, y que la aparición del poder ateo aparecería justo antes de la conclusión misma del tiempo del fin (cf.Mt 24:21-22).516

En ese mismo lugar, "el Señor de ellos (*autón)* fue también *(kai)* crucificado (Ap 11:8). Cristo no puede ser crucificado dos veces, a no ser en la persona de sus seguidores (cf.Gl 6:17úp; 2 Cor 11:23-28; Gl 2:20; 6:14; Heb 6:6). El lugar no es la ciudad de Jerusalén, porque Cristo fue crucificado fuera de la ciudad (Heb 13:12). Jerusalén es tomada como símbolo del pueblo de Dios, en su vínculo espiritual actual con la ciudad celestial, lo que hace difícil imaginarse una proyección de su nombre a la ciudad de Babilonia (Ap 21:2). Debe pensarse, más bien, en la terrible persecución y martirio que los heraldos verdaderos de la Palabra sufrieron bajo el poder apóstata que los persiguió durante "cuarenta y dos meses" (Ap 11:2).

De entre ios diez reinos, el de los francos demostró ser uno de los más crueles con los que no profesaban la fe romana. Mientras que la persecución había perdido su fuerza en muchos de los otros países europeos que se volvieron protestantes, en Francia continuó hasta la época misma de la Revolución. Pueblos como los Albigenses, y los nobles Hugonotes, dieron su sangre a raudales por mantener su fe en la Biblia. La peor masacre cristiana de la historia, sin embargo, tuvo lugar en la famosa noche de "San Bartolomé," cuando en armonía con el espíritu del anticristo que se manifestaba en Roma, miles fueron despertados para ser destruidos, por la única razón de abrazar una fe que se amparaba en la Biblia, en contraposición con la fe romana.

¡ba a herir al papado de muerte, hizo la significativa pregunta: ¿Podemos de-esto concluir como altamente probable, que lo que ha ocurrido en Francia será hecho en otros países?," cf. L.FROOM, II, 746.

515 Dn 11:40-12:1, proyecta en tipo hacia el *tiempo del fin,* la antigua historia entre el rey del sur, Egipto, y el rey del norte, Babilonia (Jr 46:6,10,13,20,24; Ez 30:10). Siendo que Babilonia iba a triunfar sobre Egipto, era fútil buscar la ayuda del rey del sur (Jr 44:12-14,27,28,30; Ez 29:9,16; Is 30:1-3). En la carrera avasalladora del rey de Babilonia, nuevas del *norte* y del *oriente* espantaron lo espantaron (Dn 5:6; Jr 50:43; cf.Dn 11:44). El *unaido* o *mesías* de Yahvé, Ciro, el rey del oriente, vino con los medos del norte y liberó a los hijos de Dios (Is 41:2,25; 46:11; cf.45:1; Jr 50:3,9,41; 51:48). Pese a la situación de angustia y apretura final que precederían a la liberación, Joel y Daniel aseguran que en el monte de Sión y en Jerusalén, habría salvación para "todo aquel que invocare el nombre de Yahvé" (Jl 2:32; cf.v.20; Dn 12:1-4; cf.11:45úp).

Juan retoma esta profecía que Daniel proyecta en forma típica al *tiempo del fin,* y especifica que el secamiento del río Eufrates que permitió antiguamente la invasión y toma de Babilonia de los reyes del oriente, es la pérdida del poder humano o civil con el que contaba el papado para gobernar (Ap 16:12; cf.17:15,18), ante la inminencia de la venida del Rey celestial (Ap 17:14-17; 19:11-21; cf.Mt 24:27; Ap 22:16= procedencia del oriente).

516 En algunos países de Europa, el protestantismo trajo un alivio ya antes, un alivio a la terrible intolerancia de! romanismo. El descubrimiento de América, por otro lado, abrió todo un continente a la libertad (cf.Ap 12:16). Gracias a ese acortamiento parcial del dominio del papado, la gran tribulación no aniquiló a la iglesia del desierto (Ap 12:6,14).

La razón por la cual estos dos testigos-profetas sufrieron semejante oposición y opresión, primero en manos del anticristo que tiene su sede en la Babilonia simbólica, Roma (Ap 13:4-8; 17:3,5-6), y luego en manos del segundo poder cuyo asiento es la disolución de Sodoma y la oposición a Dios desenmascarada de Egipto, es que sus advertencias "habían atormentado a los moradores de la tierra" (Ap 11:10).

Resurrección y alzamiento de los dos testigos.

Pero entonces se manifiesta el poder de Dios, y resucitan. Suben "al cielo en una nube, y sus enemigos" los ven (Ap 11:12). El terremoto que anuncia la llegada de la época final y del juicio, despierta temor (*emfóboi)* en los sobrevivientes, y son conducidos a glorificar a! Dios del cielo (Ap 11:13= "en aquella *hora-,"* "dieron gloria..."). En esa misma hora o época comienza a escucharse el mensaje mundial del primer ángel, con los mismos términos: *"temed* a Dios (*fobézete*), y *dadle gloria*, porque *la hora* de su juicio ha llegado" (Ap 14:7). El galardón prometido y anunciado por el sonar de la séptima trompeta es dado también "a los que *temen* tu nombre" (Ap 11:18).

Con el sonar de la séptima trompeta, se abre la puerta del templo celestial que conduce al lugar santísimo, y nadie puede impedir más ia atención de la gente hacia las escenas finales del ministerio de Cristo en el santuario celestial. La abominación idolátrica del papado es puesta a un lado. Jesús ya no ejerce más su *continuo* ministerio en el lugar santo, sino que ofrece su intercesión final en el lugar santísimo. La invitación de los dos testigos, o del primer mensaje angélico, desde entonces, es de retirar la mirada del pueblo de la falsificación levantada en el patio, y dirigirla directamente al lugar santísimo en donde se consuma la obra de la salvación.

identificación de los dos testigos.

Todo este contexto sugiere que esta profecía no está trabajando con personajes particuiares.517 De hecho, hasta ahora nadie ha sido capaz de encontrar un cumplimiento histórico de los dos testigos, en ningún personaje del pasado. Por esta razón, su identidad ha sido para muchos enigmática.518 El intento de la escuela preterista, de identificarlos con "los dos campeones encargados de edificar el templo nuevo, la iglesia de Cristo," "Pedro y Pablo martirizados en Roma bajo Nerón,"519 se queda corto ante las descripciones de Ap 11:9-13, amén de las fechas proféticas de los v.3 y 11, que no pueden ser identificadas.520 Los que encuentran en Juan el Bautista y en Jesús, un nuevo

517 A.JOHNSON, 504, da una lista de evidencias que prueban que los dos testigos son representantes de muchos individuos, y no sólo de dos.
518 M.-E.BOISMARD, 1791, después de reconocer que no es posible identificarlos, agrega que se ha pensado a menudo en Pedro y Pablo.
519 *Ibid.*
520 P.PRIGENT, "Le temps et le Royaume," 243, pensando en la duración literal de 1260 días, admite que el evento anunciado tiene lugar fuera de sus límites cronológicos.

Eiías y un nuevo Moisés, tienen que recurrir a la crítica literaria para considerar que la frase: "donde el Señor de ellos fue también crucificado" (v.8), es una glosa secundaria,521 algo que no se acepta como argumento de valor.522 Además, la asimilación de Cristo y de Juan el Bautista en el testimonio, muerte, resurrección y ascención posterior, es inadmisible.523

Más cerca del contexto, algunos autores han considerado que los dos testigos son personalidades colectivas simbólicas que representan a los cristianos judíos y gentiles,524 o de una manera más general, "la imagen misma de la misión profética de los cristianos.525 Según este último concepto, la testificación de la muerte y resurrección de Cristo, es cumplir "en su plenitud el ministerio profético de Moisés y de Elias," sin que haya necesidad de buscar de nuevo, en su cumplimiento, dos entidades testigos.526 Se va más lejos, y hasta se sugiere la posibilidad de que "la vocación de la iglesia sería la de cumplir lo que la Ley y los Profetas anunciaban, bajo sus dos representantes típicos: Moisés y Elias.527

El contexto, sin embargo, no sugiere en lo más mínimo que pueda dividirse el testimonio en la predicación de los judíos y gentiles convertidos. Los creyentes, en Apocalipsis y en el resto del Nuevo Testamento, son un solo cuerpo (Ef 2:11-22). Además, durante este mismo período, los gentiles o naciones son identificados con los que pisotean ia ciudad santa. Los gentiles convertidos, en cambio, son los verdaderos israelitas (cf.Ap 7:4-8).

-Pluralidad contextúa!.

Contra esta clase de interpretación, se ha hecho notar que el cuadro descripto se restringe demasiado cuando se intenta encontrar solo dos personajes simbólicos o proféticos del Antiguo Testamento.528

El trasfondo profético de Moisés y Elias puede ser incluido únicamente como una parte de un trasfondo profético más extenso. Este contexto causal incluye, en efecto, el mensaje profético de Zacarías 4, y un paralelo mucho más estrecho que el que a veces se ha aludido de Elias, en ia experiencia de Jeremías (Ap 11:5; cf.Jr 5:14; 2 R 1:10,12). Son las palabras de Dios en la boca del profeta las que se transforman en fuego que devorará a los adversarios.529

El poder de cerrar el cielo para que no llueva, es de Dios. Su advertencia corre a lo largo de todo el Antiguo Testamento, desde Moisés hasta Zacarías (Dt 11:16-17; cf.Lv 26:19; Dt 28:23-24; 1 R 8:35; 2 Cr 6:26-27; 7:13; 1 R 17:1; Am

521 O.BOCHER, "Johannes der Táufer ¡n der neutestamentlichen Uberlieferung," en *Rechtfeiligung, Realismus, Universalismus in biblisher Sicht. Festschrift für Adolf Kóberle zum 80. Geburtstag* (Darmstadt, 1978), 53-56.
522 P.PRIGENT, 165.
523 *Ibid.*
524 M.RISSI, "The Kerygma of the Revelation to John," en *Interp.* 22 (1968), 16; V.ELLER, *The Most Reveaiing Book of the Bible* (Grand Rapids, Michigan, 1974), 116.
525 H.B.SWETE, 134; P.PRIGENT, 165, etc. Esta tendencia es la de la mayoría de los intérpretes actuales.
526 P.PRIGENT, 166.
527 *Ibid.*
528 K.STRAND, "The two witnesses of Rev 11:3-12," en *AUSS* 19 (1981), 130-131.
529 *ibid.*

4:7; Jr 14:4; Zc 14:17-18). Moisés, Salomón, Elias, Amos, Jeremías y Zacarías, fueron voceros de Dios, ya sea para mostrar que era Dios quien había cerrado los cielos, como para advertir o amonestar referente a la sequía que Dios anunciaba para el futuro. Todas estas profecías y advertencias están ligadas con las diversas plagas que Dios hace caer sobre la tierra, cuando los moradores no acatan sus leyes (cf.Is 24:4-7).

Ya se vio que los castigos anunciados por las trompetas, están basados en las plagas que no sólo dos profetas, sino varios portadores más de la Palabra de Dios, anunciaron en relación con el castigo que cayó sobre los dos imperios que afligieron al pueblo de Dios en el Antiguo Testamento.530 Como se vio también, este hecho no da lugar a relacionar los juicios de las trompetas con dos poderes típicos diferentes: Egipto y Babilonia. LLama la atención aquí que, mientras en las trompetas no aparece la mención de Egipto, en el paréntesis explicativo de Ap 11 no aparece la mención de Babilonia. En este último pasaje, la inclusión de Babilonia puede inferirse indirectamente por el período profético indicado de 1260 años (Ap 11:3; cf.13:5; 17:5-6). Además, ya se había hecho mención del río que sustentaba a Babilonia, en ocasión de la sexta trompeta (Ap 9:14= Eufrates).

Por otro lado, mientras que en las advertencias de la sexta trompeta aparece explícitamente mencionado ei río Eufrates sobre el cual se asentaba Babilonia (Ap 9:14), en el paréntesis explicativo que le sigue, figuran explícitamente sólo Sodoma y Egipto, como tipos del nuevo poder que surge entonces (Ap 11:8). La secuencia temporal no es aquí, Egipto-Babilonia, como podría sugerirse en el caso de las trompetas, por el orden temático de las plagas, sino Babilonia-Egipto (Ap 11:3,7-8). La declaración precisa del sentido espiritual que tiene este nuevo poder, Egipto, muestra que esta vez hay que buscar en el imperio egipcio, no solamente el respaldo histórico que prueba que ios juicios de Dios, como en lo pasado, serán ahora también reales, -éste era el propósito de las trompetas-, sino también la identidad de esta nueva manifestación del poder satánico: "la bestia que sube del abismo."

Puede inferirse, por consiguiente, que el poder que estos dos testigos tienen de derramar diversas plagas sobre los que se oponen, es una referencia a las plagas que cayeron en lo pasado, y que fueron anunciadas no por dos personajes simbólicos colectivos, sino por muchos representantes de ia Palabra de Dios. Estas plagas, por su parte, son una fuente de amonestación en contra de una "nueva Babilonia," anunciada ya por la sexta trompeta, y en contra de un "nuevo Egipto," que ahora toma contornos definidos. Los dos testigos atormentan con estas advertencias actualizadas, a todos los que se oponen a su mensaje (Ap 11:10).

-El testimonio de los dos testamentos.

A la luz de este contexto más amplio, se ha observado recientemente que "el

530 Véase referencias en p.505-506.

elemento unificador" de todos estos personajes proféticos usados como base para el simbolismo de los dos testigos, es "su proclamación de la palabra de amonestación de Dios."531 Esto encaja justamente dentro del contexto interior del Apocalipsis. Juan exiliado en Patmos, los mártires de Jesús bajo el poder romano, y el último remanente, sufren a causa "de la palabra de Dios y el testimonio de Jesucristo" (Ap 1:9; 6:9; 20:4; cf.12:17; 14:12)532 por identificarse con estos dos documentos, reciben la misma enemistad que opera en contra' de la Palabra de Dios.

Juan mismo, quien debía profetizar de nuevo para representar al pueblo de Dios en el tiempo del fin (Ap 10:11), tenía por misión dar "testimonio de la palabra de Dios y del testimonio de Jesucristo" (Ap 1:2). Esta era su misión al escribir la Revelación que Dios le dió (v.1)533 En los días de la séptima trompeta, más específicamente, el misterio que Dios había anunciado a sus profetas en el Antiguo Testamento, sería consumado, y esto, gracias a la confirmación que a la luz del cumplimiento de Cristo, daban ahora los apóstoles534 (Ap 10:7; cf.1 P 1:10-12; Le 24:27, 44-48; Jn 5:46).

g En referencia a la exigencia de dos testigos invocada ante el tribunal, para determinar la veracidad de toda afirmación535 (Nm 35:30; Dt 19:15; Mt 18:16; Heb 10:28), conviene recordar que Jesús negó que el testimonio de los hombres, por sí solo, fuese suficiente para testificar acerca de él (Jn 5:34; cf. 1 Jn 5:9). Sólo un testimonio que estuviese a la misma altura de su naturaleza divina, podía ser valedero (Jn 12:48-49). No podía ser de otra calidad. Por lo cual, el testimonio del Padre y el suyo propio, eran el mayor testimonio que podía dar acerca de la naturaleza de su misión y de su persona (Jn 8:17-19; cf.5:36). Ese testimonio unificado de la divinidad acerca de Jesús, está en las Escrituras del Antiguo Testamento (Jn 5:39,46-47), y en las declaraciones de Jesús y de los apóstoles (Jn 8:28,38; 14:24,26; 15:20,26-27; 17:8). Y ese testimonio que ambos testamentos dieron de Jesús, es autenticado por su máximo sucesor en la tierra, ei Espíritu Santo, sin el cual las Escrituras no serían sino letra muerta (2 Cor 3:3,6).

Gracias a la intervención del Espíritu, el testimonio que los profetas y los apóstoles dieron de Jesús, sería guardado por sus seguidores hasta el fin del mundo (cf.Mt 28:18-20). De esta forma, los seguidores de Jesús a través de todas las épocas, podrían contar con ese testimonio mayor y viviente, que da sentido y poder al testimonio humano consignado por escrito (cf.Rm 10:13-17).

531 K.STRAND, "The two witnesses...," 131.
532 ibid.
533 *Ibid.*
534 *ibid, 132,* "la pre-verificación profética del anuncio cristiano." P.PRIGENT, 166, como otros comentadores, se acerca bastante a ia realidad cuando reconoce que "la vocación de la iglesia sería la de cumplir lo que la Ley y los Profetas anunciaban." Sin embargo, en el contexto del Apocalipsis y de los otros escritos de Juan, el testimonio que los apóstoles dejaron en el Nuevo Testamento fue considerado de mayor valor que el de la iglesia. Ellos eran los testigos más íntimos y directos de los hechos de Jesús (Jn 15:26-27), y la iglesia debía ser construida "sobre el fundamento de los *apóstoles* y *profetas,* siendo la principal piedra del ángulo *Jesucristo* mismo (Ef 2:20).
535 BEASLEY-MURRAY, 184; A.Á.TRITES, *The New Testament Concept of Witriess* (Cambridge, 1977), 161; A.JOHNSON, 505. Este último autor incluye en la lista de textos a Le 10:1-24, el envío de los setenta de dos en dos, para testificar acerca del reino y de los juicios de Dios.

El Espíritu testifica en común acuerdo con el testimonio dei Padre y del Hijo; no es una voz disidente y contradictoria, sino dependiente (Jn 16:13). Por su ministerio, el "testimonio mayor" de la divinidad es dado para que se crea en el testimonio escrito de los dos testamentos, y para que ese testimonio se encame en los que lo reciben (1 Jn 5:6-13).

Esta dimensión que Juan revela en todos sus escritos, permite una vez más entender la razón del paréntesis explicativo que se da ai concluir la sexta trompeta. Se está por abrir la puerta al lugar santísimo. El tribunal celestial está por comenzar el juicio. Cuán importante es entonces que las naciones que pisotean el patio y la ciudad de Dios, den consideración a sus mensajes, sobre todo, teniendo en cuenta las advertencias que se encuentran en los dos testigos (Mt 24:14; cf. Ap 22:18-19). El testimonio que los profetas y apóstoles recibieron del Padre y del Hijo, y que el Espíritu de Dios actualiza, poniendo su sello divino sobre los que lo predican y lo reciben hoy (cf.Ef 4:30), no puede ser más destruido. Después de tan terrible trato, suben al cielo en una nube, como subió también Jesucristo luego de haber resucitado, recibiendo "toda potestad" "en el cielo y en la tierra" (Hech 1:9; Mt 28:18). De esta manera, se anuncia una era de poder, cuyo testimonio todos los hombres serán capaces de contemplar. Al mismo tiempo, se da a entender que ese testimonio será la base del juicio (Jn 12:48; cf.5:45).

-Su relación con la visión de Zacarías.

La interacción o conexión espiritual entre el cielo y la tierra, se ve de nuevo en el hecho de que los dos testigos son también los dos candeleras. Esta es una clara alusión al simbolismo ya usado por Zacarías 4. En lugar de dos candeleras, sin embargo, Zacarías ve uno solo (Zc 4:1-2). Semejante al contexto del Apocalipsis, que concluye el juicio con la coronación del Cordero (Ap 11:15), Zacarías describe la coronación del mesías típico, Zorobabel, en un contexto que es al mismo tiempo de juicio, y de inauguración de una nueva era.536 Si aparece un solo candelera, se debe al hecho de que la Palabra de Dios a la que representa, es únicamente ei Antiguo Testamento (SI 119:130; cf.Zc 1:6). En respuesta a la pregunta de Zacarías acerca de la identidad del candelera, el ángel le dijo: "ésta es palabra de Yahvé," y seguidamente pasó a anunciársela (Zc 4:4-6). Tanto la coronación como el reino del Mesías típico, dependían de la Palabra de Dios a la que ellos también debían representar y encarnar en su gobierno (cf.Dt 17:18-20). A Juan en cambio, se le mostró dos candeleras, porque con él se completaba el canon de ambos testamentos.

Pero, ¿cuál es el simbolismo de los dos olivos? Parece correcto admitir que en Zacarías, al menos, el número de los olivos no es una referencia a dos personas o instituciones representadas por Josué y Zorobabel -ei sumo sacerdote y el rey-, sino a las dos columnas o pilares del templo de Salomón, cuyos capiteles

536 Véase cap 6, 299.

estaban adornados y decorados con plantas (1 R 7:15-22)537 Esos pilares tenían un valor simbólico, como se ve por los dos nombres que Salomón les puso (v.21). Allí eran coronados los reyes, y leída la ley o testimonio que revelaba la confirmación divina de su ungimiento (2 R 11:12-14; 23:1-3). Ese testimonio era traído por el sumo sacerdote de al lado del arca. En la coronación de Cristo, el Padre mismo le da el libro, porque Jesús es tanto rey como sacerdote (Ap 5).

Los dos olivos con sus dos ramas, son literalmente "hijos de aceite," no ungidos, como a veces se traduce equivocadamente.538 Los árboles de olivo nunca son ungidos con aceite, sino que io suministran, como el texto mismo lo explica (Zc 4:12-14). El contexto del capítulo muestra que los olivos que suministran aceite son un símbolo del Espíritu Santo (Zc 4:6).539 Pero el Espíritu también está identificado con las siete lámparas dei candelera (Zc 4:10úp). Los siete ojos revelan la Omnisciencia de Dios a través de su Espíritu. Esto se debe a que ei aceite mantiene la luz viva, permitiendo que las lámparas brillen.

La Palabra de Dios es considerada una "lámpara" que alumbra el camino de los fieles (S1119:130; cf.v.105). El Espíritu, como ya se vio, es el que autentica y actualiza el testimonio que los profetas y apóstoles dejaron consignados en los dos testamentos. Esta misma dimensión se vio también en la consideración de los mensajes enviados a las siete iglesias. Lo que Cristo dice, y Juan escribe, lo dice también el Espíritu.540 Cuando ese testimonio divino se encarna en los hombres, y la Palabra de Dios es escrita en sus vidas, ellos también pasan a ser "la luz del-mundo" (Mt 5:14-16), porque a través del Espíritu, Cristo, "la luz," mora en ellos (Jn 8:12; 9:5; cf.14:20-23,25-26; 1 Cor 6:19; Gl 2:20).

Unicamente en este sentido derivado, a nuestro juicio, Zorobabel y los reyes típicos de Israel podían ser considerados "la lámpara de Israel" (2 Sm 21:17). La Palabra de Dios -Cristo-, venía sobre ellos, y eran considerados típicamente "dioses" (Jn 10:35; cf. 1:1-4)541 sólo en este sentido derivado también, los profetas y apóstoles, y luego los portadores de su mensaje, podían y pueden ser considerados lámparas que alumbran en las tinieblas de este mundo (cf. Jn 1:7-10,14). La divinidad debe encarnarse en la humanidad, no sólo para poder dar el testimonio, sino también para recibirlo y transmitirlo al mundo con poder (2 P 1:19-21). Esa es obra del Espíritu, y únicamente los que lo reciben pueden ver y percibir el "testimonio mayor" que Dios ha dado acerca de su Hijo (Jn 3:3; 1 Jn 5:9). De allí que "el que cree en el Hijo de Dios, tiene el testimonio en sí mismo;" "juzga todas las cosas; pero él no es juzgado de nadie" (1 Jn 5:10; 1 Cor 2:15; cf.v.10-14; Jn 8:14,19).

Bajo estas consideraciones, concluimos que los dos testigos de Apocalipsis

537 K.STRAND, "The two Olive Trees of Zecharia 4 and Revelation 11," en *AUSS* 20 (1982), 257-259, ha justamente hecho la observación de que Zc 4 considera únicamente la coronación de Zorobabel, no la de Josué que es considerada en Zc 6.

538 S.AMSLER, *Zacharie 1-8* (Delachaux et Niestlé, Neuchátel, 1981, 91, considera que la expresión "hijos de aceite," no pertenece al título tradicional del Mesías real, y la razón de su uso lo lleva a especular sobre un propósito que Zacarías quiere dejar en misterio, *ibid,* 90.

539 J.G.BALDWIN, *Zechariah* (Inter-Varsity Press, Leicester, 1978), 124, considera también que el aceite es símbolo del Espíritu Santo.

540 Véase p.442.

541 Véase detalles en cap 7, 363-364,366.

11, son el Antiguo y el Nuevo Testamentos, que contienen el testimonio de Jesús que dieron los profetas y apóstoles de las dos dispensaciones. Por esto son también dos candeleros, porque contienen no solamente el testimonio profético, sino también su confirmación evangélica y apostólica (1 P 1:10-12). Ese testimonio es traído gracias al "espíritu de profecía" (cf.Ap 19:10; 12:17). Son también ios dos olivos, porque así como esos dos árboles suministraban el aceite para que las lámparas de los candeleros alumbren, el Espíritu suministra su poder para que el testimonio que los profetas y apóstoles dejaron consignado, no sea letra muerta, sino que se manifieste a los que lo reciben. En otras palabras, lo que los dos canales de comunicación dicen, ei Antiguo y el Nuevo Testamento, lo dice también a través de ellos el Espíritu.

Sumario y conclusión general.

El paréntesis explicativo que se da entre la sexta y séptima trompetas, comprende el período denominado por Daniel, "tiempo del fin," que se da también entre el sexto y séptimo sellos, en relación con el número de los que son sellados en sus frentes. Ambos paréntesis responden al clamor de los mártires que, como escuchó Daniel en su visión del poder terrenal que los oprimió durante 1260 años (Dn 8:13; cf.7:25), reclaman su vindicación. Esta vindicación se da cuando el lugar santísimo es abierto, y se lleva a cabo la purificación del santuario celestial (Dn 8:14; Heb 9:23; Ap 11:1,19).

La medición del templo y de sus adoradores señala, por un lado, la conclusión del edificio espiritual que es la iglesia. Al mismo tiempo, indica que el juicio que mide las obras de los adoradores tiene lugar, con el propósito de otorgarles la recompensa prometida. Pero también, y de una manera especial, involucra el estudio y descubrimiento de las verdades reveladas en el santuario. La relación del templo celestial con la iglesia, en efecto, no niega la existencia material de un templo en el cielo, sino que revela el vínculo espiritual que los une.

El análisis y consideración especiales de las verdades enseñadas por el santuario, debían llevar al pueblo a un análisis retrospectivo de sus vidas, como debió hacerlo Ezequiel con su pueblo en Babilonia, con el propósito de que aborrezcan sinceramente sus pecados pasados, y pongan su corazón en obediencia con sus leyes (Ez 43:10-11). Las prescripciones ordenadas para el Día de la Expiación y su mensaje, eran justamente las que mejor encuadraban con esta clase de obra (Lv 16:29,31,etc). De hecho, el orden de la medición encomendada, sigue el mismo lineamiento de la purificación del santuario en ese día.

Los dos testigos de Cristo -*"mis* dos testigos"-, son el Antiguo y el Nuevo Testamentos, es decir, ia consignación escrita que los profetas y apóstoles dieron acerca de él. Su inclusión en el paréntesis explicativo que antecede a la séptima trompeta, sirve para mostrar que, aunque su testimonio fue opacado por las naciones que pisotearon la ciudad santa, y destruido luego por un nuevo poder al llegar el "tiempo del fin," serían levantados de nuevo para advertir por última vez al mundo, que el juicio final comenzaba en el santuario celestial. Esta es la amonestación más específica del séptimo ángel. Esto es lo que se le dice a

Juan también que haga "otra vez" sobre toda la humanidad (Ap 10:11). Y esto es lo que anuncian los tres mensajeros celestiales que preceden a la venida del Hijo del Hombre (Ap 14:6-13).

Conclusión

El interés inusitado que el Apocalipsis ha despertado en estos últimos diez años, está trayendo grandes espectativas entre los eruditos. Sin embargo, los mismos problemas levantados por el racionalismo moderno acerca de su naturaleza predictiva permanecen en pie, con una diferencia. Mientras que en lo pasado el estudio del libro fue desconsiderado, debido justamente a su enfoque predictivo, algunos teólogos creen hoy poder encontrar pruebas en el libro mismo para negar que el propósito del autor habría sido el de dar un cuadro coherente y definido del futuro.

Un estudio del "medio ambiente" (Sitz im Leben) en que se escribió el libro, prueba por el contrario, que los profetas y la gente que recibía sus mensajes, creían en la naturaleza predictiva de las profecías, aun en lo que atañe a los períodos fechados. Los dos imperios típicos -Egipto y Babilonia- que oprimieron al pueblo de Dios y lo sujetaron en esclavitud en la antigua dispensación, tuvieron un período de dominio que los profetas anunciaron en períodos específicos de tiempo, y que se cumplieron conforme a lo predicho en la historia. Así también sucedió con Roma, la Babilonia espiritual, que conforme a lo anunciado por Daniel y Juan, doblegó en cautividad a la iglesia durante un período definido de tiempo: mil doscientos sesenta años literales (cf.Ap 13:10).

Las dificultades para entender los aspectos temporales y espaciales de las profecías, así como su valor alegórico o literal, no pueden ser bien comprendidos, a menos que se llegue al Apocalipsis con un cuadro correcto de estas dimensiones en el resto de la Biblia. Hay una estructura tipológica que proviene del Antiguo Testamento, y que el Nuevo Testamento proyecta en su entero a la Nueva Dispensación. Si se rompe esta conexión, se rompe toda posibilidad de llegar a una comprensión adecuada y coherente de su contenido.

Esta estructura tipológica muestra que el sacrificio de Cristo -la Pascua- marca el cumplimiento inicial. A esto le sigue su ministerio "continuo" de intercesión en favor de su pueblo (cf.Ap 1-3), y el juicio de purificación y vindicación finales equivalente al que se efectuaba en sombras anualmente, en el Día de la Expiación (Ap 4-5). Una vez que concluye el ministerio de Cristo en el lugar santísimo, las naciones rebeldes y apóstatas son destruidas (Ap 11:18-19; 18; 19:11-21). Satanás, como el macho cabrío por Azazel, es echado fuera, al abismo, para finalmente ser destruido al concluir el juicio milenial (Ap 20). La conclusión del juicio que vindica al pueblo de Dios, da lugar también al Jubileo -la Segunda Venida- y conduce a los redimidos a participar de la Fiesta de los Tabernáculos en ei cielo (Ap 7:9-17; 14:14-20; 21-22).

El mensaje del Apocalipsis es esencialmente el mensaje de la requisitoria judicial que precede a la recompensa de los fieles y al castigo de los malhechores. En esos eventos se cumple toda la espectativa del antiguo culto

israelita, cuyo fin cíclico o anual recapitulaba los hechos del pasado (cf.Heb 10:3). En armonía con este principio, la historia del pueblo de Dios en la era cristiana, y del imperio opresor que lo lleva a clamar a Dios por la liberación, es ahora también recapitulada desde esta perspectiva del juicio. Esta recapitulación se proyecta mediante la figura de los sellos y las trompetas. El propósito fundamental del juicio es ia vindicación de la justicia de Dios en su trato con su pueblo y con el mundo.

Hacia este propósito tienden todas las series proféticas del Apocalipsis, y por extensión también, toda la Biblia. Por esta vindicación y exhaltación universal de los atributos de amor, santidad y justicia de Dios, ha suspirado la humanidad a través de los siglos. Con ella se pone un punto final al pecado y a la miseria de este mundo. Se proclama la justicia de Dios por la salvación otorgada (Ap 15:3-4), y también por el castigo infligido a los rebeldes (Ap 16:5-7; 19:2; cf.Is 5:16). A pesar de que los juicios divinos endurecen más el corazón de los malos (Ap 9:20-21), pues blasfeman contra Dios por el castigo que reciben (Ap 16:9,11,21), el reconocimiento de la justicia de Dios será finalmente universal (Ap 5:11-14; 15:4; 19:1-6).

Juan recibe una visión del juicio más extensa y detallada que Daniel. Luego de describir el "continuo" ministerio del Hijo del Hombre en ei lugar santo (Ap 1-3; cf.Dn 8:11,13), lo ve comparecer al final de los dos mil trescientos años en el lugar santísimo, para vindicar a su pueblo, y recibir el libro de la herencia del que está sentado en el trono (Ap 4-5; cf.Dn 8:14-19). Ese libro es el Libro de la Ley. Como el príncipe cuando era coronado, recibía el libro que lo calificaba como rey, así también por la entrega del libro al "León de la tribu de Judá," se muestra su establecimiento como rey de gloria sobre su pueblo y sobre todos los reinos del mundo (Ap 5:11-13; 11:15; cf.Dn 7:13-14; Dt 17:18; 2 R 11:12).

Juan vio descorrerse además, el velo que separa la esfera celestial de la terrenal. Vio la interacción entre las dos esferas, hecha posible a través del Espíritu Santo, aunque sin negar sus realidades espaciales. Lo que hoy se cumple espiritualmente, según pudo contemplar, se verá concretizado materialmente luego del juicio que revisa el legajo o expediente del pueblo de Dios. Entonces las dos realidades, la terrenal y la celestial, no se separarán jamás, ni será necesario contemplar la última sólo por fe, porque todos los redimidos la contemplarán "cara a cara" (Ap 22:4; 1 Cor 13:1). El documento de la herencia adquirido por el Cordero al morir en la cruz, los declarará para siempre herederos de la patria eterna, y no más peregrinos.

El remanente, compuesto según los mensajes de Cristo a las iglesias, por los héroes de la fe, puede reconocer los aspectos temporales de la profecía, no solamente gracias a los períodos mencionados numéricamente que los conectan con las profecías de Daniel, sino también por el lugar correspondiente bajo el cual ocurren en el santuario celestial. El orden levítico que concluye con el Día de la Expiación en el lugar santísimo, es visto también en las series proféticas de las iglesias, de los sellos y de las trompetas. Aún los paréntesis explicativos respetan este lineamiento, y fueron intercalados con el propósito de reforzar esta proyección final.

Hay que admitir, sin embargo, que e! reconocimiento histórico de los grandes eventos trazados, requiere una nueva visión del pasado, en armonía con ia perspectiva del juicio y de sus sentencias. Es probable que ei enfoque historicista deba enfrentarse aún, como en épocas anteriores, a un sector del cristianismo que querrá justificar o ignorar su terrible historia de apostasía y opresión de los "herejes," y oponerse a todo revisionismo histórico que desenmascare su horrible registro (cf.Dn 12:9-10; Mt 24:39). Esta actitud al enfoque historicista del evangelio tiene un antecedente ya en el primer siglo, en el rechazo que hizo la mayor parte dei judaismo a la interpretación que veía en Cristo el cumplimiento profético de todas las profecías del Antiguo Testamento (Hech 28:23-28). Su ceguedad se debió al hecho de que, con la interpretación profética de los apóstoles, veían desaparecer sus dogmas y tradiciones nacionales (Hech 21:21,25,27-28, etc).

En nuestros días, ciertos dogmas filosóficos que niegan el valor sobrenatural y predictivo de la Palabra, vela de una manera semejante la gran realidad de que Jesús está con su pueblo, orientándolo y amonestándolo, como en la representación profética de los candeleros, "todos los' días hasta ei fin del mundo" (Mt 28:20). Pero aunque para muchos esa orientación y amonestación de Jesús está velada, para el remanente que guarda "los mandamientos de Dios y" tiene "el testimonio de Jesucristo" o "espíritu de profecía," es una *revelación* digna de consideración (Ap 12:17; 19:10).

El mensaje del Apocalipsis muestra que, no importa cuál haya sido o sea la actitud de ios hombres ante sus advertencias, la historia pasada no quedará en el olvido. En los cielos hay registros que no pueden ocultarse. Juan vio el revisionismo histórico que debía cumplirse en ei santuario celestial, al final de la era cristiana, con el propósito de que aquellos que conocen, no solamente ias bendiciones y maldiciones del libro de la ley, sino también el "poder de Dios" para guiar a su pueblo a lo largo de la historia, puedan reconocer "las señales de ¡os tiempos," y prepararse para el conflicto final (Mt 22:29; 28:20; 16:2-3; 24:32-33; Ap 6:13). Esta comprensión será especialmente necesaria para el último remanente, los 144.000, en quien la esperanza del Israel de Dios de todas las edades se consuma.

CONSIDERACIONES EN RELACION CON LA TIPOLOGIA DEL TRONO

Se ha sugerido últimamente que la puerta de Ap 4-5 abre el templo al lugar santo del santuario celestial.1 Como la mesa de los panes es el único mueble que no aparece en las visiones de Juan, se supone que se debe a que en su lugar aparece el trono de Dios. El arca en cambio se ve y, según se arguye, no podría ser en ese caso el trono mismo (Ap 11:19).

Esta interpretación no tiene en cuenta ni la estructura literaria del Apocalipsis, ni el propósito de las escenas representadas y la disposición del tribunal celestial, ni tampoco la orientación tipológica del santuario y de sus servicios. Su énfasis en un simbolismo aislacionista, que se reconoce como *oculto,* no muy evidente, de algunos muebles o detalles del santuario, se da en desmedro del significado de conjunto que puede apreciarse cuando se estudia el sentido y mecanismo del templo y de su ministerio, tal como fue revelado al antiguo Israel.

Una tipología que busca comprender el simbolismo individual de los muebles del santuario, no necesita, sin embargo, ser totalmente descartada.2 Así como el templo tomado como tal, revelaba el alto destino que Dios se proponía para cada alma humana, y representaba a Cristo, y por extensión a su iglesia, en quien Dios habitó plenamente y en donde desea poner también su nombre,3 así también cada uno de los muebles puede tener un simbolismo particular. Por ejemplo, el candelabro representa en un sentido a Cristo, la Palabra encarnada, "la luz del mundo" (Jn 8:12; 9:5), y en forma derivada también a su iglesia (Mt 5:14-16; Ap 1:20). Los panes que se colocaban sobre la mesa en el lugar santo representaban también "al pan vivo" que descendió "del cielo" (Jn 6:48-51).4 Y el arca, con los diez mandamientos en su interior, servía de figura para mostrar el deseo divino de reinar o regir la vida humana, estableciendo su trono en el alma, y escribiendo su ley en el interior (Jn 14:21-23; 2 Cor 3:3). Esto se cumplió cabal y perfectamente en Jesús, nuestro ejemplo (Jn 14:10; 1 Jn 2:4-6; cf.Jn 10:30; 14:9-11)5

Sin embargo, si se desea evitar que se desmerezca el valor de la tipología dei santuario, y se confunda la comprensión de muchos sobre su sentido fundamental y real, estas espiritualizaciones cristológicas del templo y de los muebles no deben ocupar el lugar y el tiempo que le corresponden a la tipología de su ministerio. Por ejemplo, la dimensión espiritual del templo y del arca, como

1 C.M.MAXWELL, *God Cares. The Message of Revelation for you and your Family* (PPPA, Boise, idaho, 1985), 164-167; S.JAPAS, "Cristo en ei Lugar Santo," en *Ministerio Adventista* (Mayo-Junio 1984), 8-15.

2 Para un estudio sencillo pero al punto del simbolismo de los muebles del santuario, véase S.JAPAS, *Cristo en el Santuario* (PPPA, Mountaln View, California, 1980). Véase también un análisis más detallado desde ¡a perspectiva del Antiguo Testamento, por F.B.HOLBROOK, "The Israelite Sanctuary," en A.V.WALLENKAMPF y W.R.LESHER, eds., *The Sanctuary and the Atonement...* (Review and Herald Publishing Association, Washington,D.C., 1981, 21-30.

3 Véase cap 7, 361-369.

4 *PP,* 367.

5 Véase referencias en n.3.

figuras del trono mismo de la Deidad que se aplican a la vida de cada creyente y de la iglesia, no debe interponerse a la proyección tipológica y profética real que Jesús haría sobre su arquetipo celestial, al concluir el ministerio en el lugar santo del santuario celestial.6

Un problema semejante aparece también cuando se considera la mesa de los panes de la proposición como una representación del trono de Dios, al costado derecho del lugar santo del santuario. Pues, ¿qué valor tendría entonces el ministerio diario del incienso sobre el altar de oro, frente al lugar santísimo, y el rociamiento de la sangre del sacrificio hacia el velo que ocultaba el arca en ese mismo departamento? "Delante del velo del lugar santísimo, había un altar de intercesión perpetua; y delante del lugar santo, un altar de expiación continua. Había que *acercarse* a Dios mediante la sangre y el incienso, pues estas cosas simbolizaban al gran Mediador, por medio de quien los pecadores pueden *acercarse* a Yahvé..."7

"Al presentar la ofrenda del incienso, el sacerdote *se acercaba más directamente a* la *presencia* de Dios *que en ningún otro acto de los sen/icios diarios.* Como el velo interior de! santuario no llegaba hasta el techo del edificio, la gloria de Dios, que se manifestaba sobre el propiciatorio, era parcialmente visible desde el lugar santo. Cuando el sacerdote ofrecía incienso ante el Señor, *miraba hacia el arca-,* y mientras ascendía la nube de incienso, la gloria divina *descendía* sobre el propiciatorio y henchía el lugar santísimo, y a menudo llenaba tanto las dos divisiones del santuario que el sacerdote se veía obligado a retirarse hasta la puerta dei tabernáculo/'^ Si ia mesa de los panes fuera un símbolo del trono de Dios, ¿por qué había de ignorarla de esa manera entonces el sacerdote, cuando oficiaba sobre el altar del incienso, aún más cerca de la presencia de Dios que cuando oficiaba sobre ella?

A esto se suma el problema de considerar individualmente la mesa como símbolo del trono de Dios. Las dos cornisas o bordes de oro que la rodeaban (Ex 25:24-25; 37:11-12), hermosamente trabajadas, son interpretadas como coronas, y contrastadas con la cornisa del arca (Ex 25:11; 37:2) y del altar del

[5] Véase por ejemplo, la confusión creada por tratar de unir el ministerio del sacerdote en el lugar santo, como símbolo de Cristo, y la *shekinah* como símbolo también de Cristo en el lugar santísimo, en E.R.GANE, "Within the veil: where did Christ go?," en *Ministry* (December 1983), 5. Este autor saca la conclusión de que "no es necesario tener a Cristo representado de dos maneras en el santuario celestial. Cristo, como intercesor y sacerdote, no tiene que ser ocultado por un velo de Cristo sobre el trono celestial." Véase la reacción negativa que levantaron estos enfoques y otros relacionados, de la misma naturaleza, y la confusión consiguiente entre los pastores que leyeron el trabajo, en *Ministry* (April 1984), 2. Uno de ellos se expresa así: "Creo que Gane muestra un pensamiento distorcionado... Establece que un texto singular puede tener dos significados diferentes. Yo estoy de acuerdo, pero estos (dos significados) no deben contradecirse el uno al otro." En otras palabras, no debe confundirse un simbolismo estático y espiritual de lo que había en el Interior del templo, como los muebles por ejemplo, con el ministerio real que Jesús iba a efectuar en el santuario celestial. Véase cap 6, 298, por la identificación y diferenciación que a menudo se hace entre Dios y el ángel de Yahvé, así como entre la institución del sacerdocio y del reinado.

7 PP, 366.

8 PP, 365-366. Con respecto a los grados de santidad según el Antiguo Testamento en relación con el lugar santísimo, véase cap 3, 167-169. Aunque a menudo se usaban indistintamente los términos "santo" y "santísimo" para referirse a ambos departamentos o a un aspecto del santuario, inclusive del patio, cuando se deseaba hacer la distinción entre los dos lugares interiores, se recurría a las expresiones: "lugar santísimo" para referirse al lugar en donde se encontraba el trono de Dios, y "lugar santo" para referirse a su lugar más contiguo dentro del santuario (Ex 26:33).

incienso (Ex 30:3-4; 37:26-27), que no eran dobles como la de la mesa de oro. Pero si la mesa tenía dos cornisas, se debía a que una servía para evitar que los cubiertos caigan, y la otra con un propósito semejante, para contener los panes. El término *ser,* "cornisa" o "borde," aparece sólo diez veces en la Biblia, y por más que con un poco de imaginación, su ornamento podía ofrecer cierto parecido a una corona, nunca fue comprendido como una referencia a una *corona.* Siempre se trata de un respaldo cuyo objeto principal era evitar que los utensilios de ios muebles caigan al suelo.9 En efecto, si fueran realmente coronas, ¿qué harían los cubiertos y los panes encima de ellas?

Esta interpretación, como se ve, rompe la estructura tipológica del santuario israelita que durante el año estaba orientada hacia el trono de Dios en el lugar santísimo. Cuando Cristo murió, y el velo del templo terrenal se rasgó, "el asiento de la misericordia (o propiciatorio), sobre el cual la gloria de Dios descansaba en el lugar santísimo, fue abierto a todos los que aceptan a Cristo como la propiciación por el pecado, y a través de su medio, son traídos en compañerismo con Dios...""10

El orden de enumeración de los muebies en la Biblia, tampoco ayuda a esclarecer este punto. Salvo en lo que concierne al arca, no puede establecerse una jerarquía entre los muebles del santuario. Es cierto que en algunos pasajes de Exodo, la mesa se presenta inmediatamente después del arca (Ex 25; 37). Pero en Lv 24:1-9; 1 R 7:48; 1 Cr 28:15-16; 2 Cr 4:7-8; 1 R 7:48; Heb 9:2, se la menciona después del altar del incienso o del candelabro. Y todos los muebles, aun el del altar del patio, estaban "en la presencia de Dios," no sólo la mesa, denotando un presunto privilegio especial en relación con otros muebles.11

Por otro lado, llama la atención que Salomón mandara hacer 10 candelabros y 10 mesas de los panes de la proposición, pero no diez arcas, ni tampoco diez altares de incienso (1 Cr 28:15-16; 2 Cr 4:7-8,19). Aunque a veces estas diez mesas aparecen mencionadas en singular para referirse en forma genérica a su conjunto (1 R 7:48; 2 Cr 13:11; 29:18), muestra una vez más que el trono de Dios en Ap 5, que toma como motivo el templo de Salomón más que el tabernáculo de Moisés,12 no podía ser considerado como el antitipo de ellas.

En efecto, una mesa nunca es un lugar para sentarse, sino las sillas que se colocan delante de ellas. Pasajes como Le 22:29-30; Mt 19:28; Ap 20:4, pueden sugerir únicamente que se pondrán tronos, ya sea frente a la mesa en el reino celestial para los redimidos, o en otra disposición espacial, según el propósito del programa celestial. Pero en ese caso, las sillas serían los tronos, no la mesa o las mesas en sí. Si el número diez es usado por Jesús para representar a su iglesia (10 vírgenes), los diez candelabros y las diez mesas del templo de Salomón podrían representar el lugar frente al cual estarán los redimidos en la casa de Dios. La declaración de Jesús de que los vencedores se sentarán en su

[9] Algunas traducciones modernas de mediados de siglo traducen incorrectamente este término por *coronas* en vez de *cornisa,* y tal vez esto contribuye en algo a adoptar esta interpretación.

10 Comentario de E.de White sobre Mt 27:51, en *SDA Bible Commentary,* V. Sobre la naturaleza de esta abertura inicial, véase cap 7, 370-371,389; cf.cap 3, 197-200.

11 Véase cap 7, 379, en relación con la expresión: "en la presencia de Yahvé."

12 Véase cap 8, 440,n. 131.

trono, debe entenderse en el sentido de que los redimidos se sentarán para reinar en el lugar en donde él y su Padre moran, esto es, en su santuario (Jr 3:16-17; cf.1 Cr 28:2,11; Is 60:13-14; Ez 43:7).13

El argumento de que el *trono de Dios* no era estático, sino que podía desplazarse de un lugar a otro (cf.Ez 1:9-10; Dn 7:9= "ruedas"), no cambia en nada la situación, pues en ese caso, lo mismo podía encontrarse de a momentos junto o sobre la mesa de los panes, como sobre el altar del incienso, o en cualquier otro lugar del lugar santo, y no necesariamente en uno de los muebles del primer departamento. El arca no era el trono mismo de Dios, sino su fundamento o lugar en donde el monarca celestial ponía la planta de los pies."14 El asiento mismo de la Deidad era invisible, y se encontraba más arriba, cubierto en la nube que envolvía la *shekina.*^5

Si se debe considerar que Dios se desplazaba temporalmente del lugar santísimo al lugar santo, sería más aconsejable considerar ese desplazamiento hacia la parte superior del altar del incienso, en donde Dios se encontraba con el sacerdote que oficiaba durante el año en favor del pueblo, y no hacia la mesa de los panes que ni siquiera es mencionada en el Apocalpisis, y sobre la cual nunca se registra una comparecencia especial de la gloria de Dios. 16 Aun así, debe tenerse presente que el único mueble considerado como "carroza," a semejanza de las visiones del trono móvil de Dios de Ezequiel y de Daniel, era el arca, o su parte superior, en donde estaban los querubines (1 Cr 28:7).

A menos que se aisle el estudio del significado de un mueble de la función y lugar que le cabe en el conjunto del santuario, las visiones posteriores de los profetas que evidencian la facultad de Dios para desplazarse dentro o fuera de su templo celestial, no deben contradecir el bosquejo y orientación que Dios reveló en las figuras o símbolos del santuario terrenal. En las visiones que tuvieron Ezequiel, Daniel y Juan del santuario celestial y del trono mismo de Dios, por ejemplo, aparecen elementos adicionales que no figuraban en la miniatura y bosquejo terrenal que se le indicó a Moisés que construyese. En esas visiones posteriores, se ve que Dios revela al profeta no todo lo que hay en ei templo divino, sino sólo lo que desea que vea en determinado momento, y con propósitos específicos.17 Pero esas revelaciones adicionales no contradicen la orientación trazada en forma sencilla por el tabernáculo y sus servicios.

Una de esas revelaciones adicionales fue la de Dan 7:9-10,13-14 y la de Ap 4-5, esta última con más detalles. Una visión semejante, con mayores especificaciones y explicaciones aun, y acerca del mismo evento, le fue dada a

13 Véase cap 7, 404-406.
14 Ibid.
15 *PE,* 252. Véase cita copiada en este *excursus* más adelante.
16 En la visión del juicio, por ejemplo, la voz de Jesús proviene del lugar santísimo (Ap 6:6; cf.5:6; 4:1), desde donde se juzga a la iglesia en relación con los diferentes períodos por los que pasó hasta el fin. En Ap 9:13, se evoca con el sonar de la sexta trompeta, el ministerio de Jesús en el lugar santo. Su voz proviene "de entre los cuatro cuernos del altar de oro que estaba delante de Dios," en el lugar santo (Ap 9:13; cf. 1:10,12-13). En este último caso, la voz de Jesús y la visión del altar son evocados en el juicio final, para probar que el Hijo no fue sordo en su "continuo" ministerio intercesor, a los clamores de los mártires que sufrían en este período bajo la persecución romana. Véase cap 8, 502-503,511-512,553-554.
17 Véase cap 8, 439.

E.de White al principio de su llamado profético. En esa visión se le reveló primero al Padre y al Hijo sentados en un trono que por el contexto estaba en el lugar santo, hasta el momento en que vio "al Padre levantarse del trono, y en un carro de llamas entró en el lugar santísimo, al interior del velo, y se sentó. Entonces Jesús se levantó del trono, y la mayoría de los que estaban prosternados se levantó con él... Los que se levantaron cuando se levantó Jesús, tenían los ojos fijos en él mientras se alejaba del trono y los conducía un trecho. Alzó entonces su brazo derecho, y," según cuenta la autora de la visión, "oímos su hermosa voz decir: 'Aguardad aquí; voy a mi Padre para recibir el reino...' Después de eso, un carro de nubes, cuyas ruedas eran como llamas de fuego, llegó rodeado de ángeles adonde estaba Jesús. El entró en el carro y fue llevado al lugar santísimo, donde el Padre estaba sentado. Allí contemplé a Jesús, el gran Sumo sacerdote, de pie delante del Padre... Los que se levantaron con Jesús elevaban su fe hacia él en el lugar santísimo..." *(PE,* 54-55).

En una visión posterior, se le mostró que antes de dirigirse al lugar santísimo, y presumiblemente antes que el Padre se levantase para dirigirse al segundo departamento, Jesús se levantó "a cerrar la puerta del lugar santo del santuario celestial," y abrió la puerta al lugar santísimo."18 Entonces se le ordenó a la profetiza "que observara los dos departamentos del santuario celestial." Pudo ver como Juan los dos departamentos ligados entre sí, con sus muebles interiores, en una visión semejante a la que ocurría cuando el sumo sacerdote abría la puerta o cortina que separaba los dos departamentos interiores, llenándolos de la gloria de Dios, para purificar el santuario de los pecados del antiguo Israel.19 Las alas de los querubines que estaban en el extremo del arca, se tocaban en su extremo "por encima de la cabeza de Jesús," que estaba "de pie ante el propiciatorio." "Entre los querubines había un incensario de oro... *Encima* del sitio donde estaba Jesús ante el arca, había una brillantísima gloria que" ia vidente no pudo "mirar. Parecía el trono de Dios. Cuando el incienso ascendía al Padre, la excelsa gloria *bajaba* del trono hasta Jesús. La luz se derramaba sobre Jesús en copiosa abundancia y cubría el propiciatorio, mientras que la estela de gloria llenaba el templo."20

¿Qué puede deducirse de esta visión en relación con un trono en el lugar santo? Simplemente que, en armonía con la revelación trazada por las imágenes y ministerio del templo terrenal, Dios estableció un trono de gracia en el lugar más contiguo al lugar santísimo, más allá del altar del incienso, para que se efectuase el *continuo* ministerio intercesor de su Hijo en favor de su iglesia (cf.Heb 7:25; Ap 8:3: "el altar de oro que estaba delante del trono;" 9:13: "delante de Dios;" Ex 30:6; 40:5). De esta forma, en armonía con ei ministerio típico en el primer departamento que estaba orientado hacia ei arca del templo, el ministerio en el santuario celestial sigue una orientación semejante, hacia supuestamente

[18] La dimensión espiritual de este cerramiento se describe nítidamente. La consecuencia de cerrar la puerta del lugar santo fue que "densas tinieblas envolvieron a quienes habían oído y rechazado el mensaje de su advenimiento y lo habían perdido de vista a él," *PE,* 250-251.

19 *PE,* 251: "El velo estaba levantado y miré el interior del segundo departamento."

20 *PE,* 251-252.

detrás.del altar del incienso, con el Dios que se acerca durante el continuo ministerio de Jesús en el lugar santo.21 Luego, al concluir esta sección de su ministerio en el lugar santo, y con la abertura al lugar santísimo, se dispone o prepara el santuario para una sesión de tribunal, con el propósito de llevar a cabo la obra del juicio final (Ap 4-5).

En esa ocasión se da la revelación del arca del pacto, y del trono de Dios que se encuentra sobre él en el lugar santísimo (cf.Ap 11:19). Toda inferencia a la mesa de los panes como símbolo del trono queda sin apoyo. En efecto, no hay ninguna alusión a ella. Al contrario, aparece en la visión, así como los otros muebles del lugar santo, como algo distinto y separado del trono.

La visión del arca, por otro lado, tampoco exige pensar que el símbolo del trono debe verse en otro mueble, o necesariamente en otro lugar. El arca y el trono encima del arca, podían verse en una misma visión.22 Eí carruaje celestial que transporta al Padre y al Hijo de un lugar al otro, se diferencia también de los muebles y de la disposición del trono de Dios en ambos departamentos.

21 Estos cuadros revelan que el lugar que ocupan el Padre y el Hijo durante el ministerio antitípico del sumo sacerdote en el lugar santo, no es rígido. No hay que olvidar que Jesús es el cumplimiento no sólo de Aarón, sino también de Moisés y de David. Según la misma autora de estas visiones, en el Antiguo Testamento, la gloria de Dios descendía a veces sobre el propiciatorio durante el año, y henchía los dos departamentos con su gloria, la que a menudo podía percibirse parcialmente desde el lugar santo. De su visión del ministerio celestial en el lugar santo, podría deducirse también que el Padre se establecía ocasionalmente con el Hijo en el primer departamento. No hay que olvidar que el ministerio de Cristo no se presenta de una manera estática en la Biblia. En los tres primeros capítulos del Apocalipsis, por ejemplo, Jesús aparece oficiando el "continuo" entre los candeleros.

22 *ibid.*

SINTESIS Y CONCLUSION FINAL

Un estudio exegético y comparativo de ios pasajes que hablan del Día de la Expiación, nos condujo a concluir que con los ritos de ese día se clausuraban los servicios riel año litúrgico, y se daba apertura a un nuevo año de servicios. En el ritual israelita, en efecto, se distinguen claramente los ritos de purificación inaugural del altar y del sacerdocio, de los ritos de purificación final del santuario, realizables sólo cuando el culto regular del año no había sido abandonado.

Esta distinción permite a su vez, explicar mejor ios argumentos negativos esgrimidos en contra de la historia del Día de la Expiación. Los libros históricos del Antiguo Testamento informan acerca de actos de inauguración del santuario o de restauración del culto practicados en el patio, y no nos autorizan a negar la existencia de los ritos de Lv 16, que debían efectuarse especialmente en el interior de los lugares santos. Además, la falta de testimonios precisos del Día de la Expiación en ios libros históricos, es debida ai hecho de que su ritual se efectuaba únicamente en situaciones normales, cuando el culto no había sido interrumpido, mientras que los casos de restablecimiento de la casa de Yahvé y de su culto, fueron registrados por tratarse de hechos históricos excepcionales. Por otra parte, las huelias del Día de la Expiación se perciben nítidamente en los mensajes proféticos, tipológicos y escatoiógicos de ios profetas, y en donde su existencia se da por sentado, como algo natural y conocido por todos.

Debe reconocerse que el capítulo 16 del libro de Levítico es complejo. Eso no es, sin embargo, una barrera infranqueable para la comprensión del texto como unidad ritual. Los otros pasajes del Pentateuco que tratan acerca de este día, complementan la descripción específica de Lv 16. Las tentativas de estos dos últimos siglos por despejar las presuntas capas redaccionales de estas leyes, no han podido lograr ningún consenso definido en cuanto a su valor histórico. Por el contrario, una lectura de estos estudios muestra que el espíritu crítico que inspiró tantas hipótesis relativas a su historia, desvió el esfuerzo por comprender los ritos de purificación del santuario, en beneficio de una investigación histórico-literaria con resultados estériles y muy divergentes.

Nuestro análisis de los textos que hablan de la contaminación del santuario y de los ritos de purificación consiguientes, nos llevó a distinguir dos clases de contaminación: una que se efectuaba bajo una perspectiva legal por medio de ios sacrificios por el pecado o la culpa; otra ilegal que podía ser el resultado del desprecio de las leyes rituales del santuario. En el primer caso, el santuario era el lugar que Dios había apartado para que los pecadores pudiesen intercambiar su impureza por la pureza y santidad del santuario. El pecado llegaba a Dios mediante ios ritos de sangre de los sacrificios por el pecado, con el resultado paradójico que el pecador era perdonado y/o purificado, y el santuario era contaminado.

En el segundo caso, el pecador no tenía ninguna otra posibilidad. Siendo que había ignorado voluntariamente la fecha límite de arrepentimiento o de purificación determinada, no podía expiar su falta sino con su muerte. En los dos

casos -contaminación legal y contaminación ilegal,- el Día de la Expiación marcaba su conclusión, la que se destacaba por la vindicación del santuario y del pueblo, o por la condenación a muerte de los rebeldes.

El sistema israelita debe ser comprendido dentro de un principio que para la mente moderna, permeada aún por la lógica silogística griega, resulta verdaderamente paradójico. Según este principio, lo que era puro se contaminaba por el ritual hebreo, y lo que estaba impuro se purificaba por el mismo ritual. La falta de comprensión de esta paradoja ha provocado disputas unilaterales con respecto a la interpretación de los ritos ievíticos, que se destacan por ejemplo, en las traducciones propuestas para algunos términos claves como *hatta't, 'asam, niddah*, y *nasa' 'awón.*

El uso aparentemente paradójico de estos términos en el sacrificio hebreo, permite confirmar ciertas conclusiones que los ritos de sacrificios proyectaban. Durante el año, Dios cargaba figurativamente los pecados del pueblo a través de la mediación de los sacerdotes en el santuario, y les otorgaba al mismo tiempo el perdón. Esta carga legal anual de pecados no afectaba gravemente la santidad del Dios del santuario, pero exigía una especie de arreglo de cuentas al final dei año, para probar o vindicar la justicia y la santidad divinas, y de aquellos que habían sido ya perdonados. Gracias a los ritos del Día de la Expiación, el pacto entre Yahvé y su pueblo era renovado. Los israelitas podían entonces saludar el nuevo año, contando con las bendiciones que estaban consignadas en el libro del pacto.

El papel del macho cabrío vivo que debía ser arrojado al desierto, es el de una expulsión llevada a cabo una vez que el santuario había sido purificado. No servía como sacrificio por el pecado, sino como substituto de Azazel. Entre las distintas sugerencias etimológicas que se han propuesto, sólo dos poseen un trasfondo bíblico y extrabíblico aceptable. Una hace de Azazel el "dios cruel o feroz," un atributo éste que contrastaba con el carácter divino de amor revelado especialmente en el Día de la Expiación. La otra, "el dios macho cabrío," sirve para identificar al animal con la representación misma del ritual. Un macho cabrío desconectado del santuario y de la comunidad de Israel, y soltado vivo con todos los pecados del pueblo en un lugar tan significativo como el desierto, era en efecto, una figura antigua imposible de disociar en el pensamiento israelita. El macho cabrío se transformaba de esta forma, en una imagen viviente del demonio de los desiertos o del bajo mundo. Este príncipe del mal corresponde, desde un punto de vista tipológico, a Satanás encadenado en el abismo durante el milenio (Ap 20:1-3).

Otra correspondencia tipológica que proyecta el sistema hebreo de culto, se da entre el acto de purificar el santuario terrenal de los pecados que se habían inscrito durante el año con la sangre de los sacrificios, y el juicio celestial con el borramiento de los pecados que se habían registrado en los libros de memoria. Esta conexión tipológica resalta más vividamente el carácter de juicio vindicativo de este día, y su trascendencia en la esfera celestial. Por otro lado, ia destrucción del templo de Salomón y la cautividad babilónica, condujeron más fuertemente a los israelitas a esperar la intervención divina de esta esfera

celestial, y a ubicar este acto de juicio en un futuro en el cual Dios triunfará sobre ios enemigos de su pueblo. Esto resalta claramente en el Nuevo Testamento, en donde la destrucción definitiva del santuario terrenal llevó al "Israel de Dios" a ubicar toda su esperanza en los actos de mediación de Jesús, el único sumo sacerdote aceptable delante de Dios.

Jesús es verdaderamente el "sacrificio por el pecado" que fue inmolado en la cruz. Este sacrificio único y definitivo no debe, sin embargo, limitar la tipología del Día de la Expiación al sacrificio del pasado. Como en el antiguo Israel, hay que tener en cuenta ahora no sólo el sacrificio realizado por nosotros, sino también la mediación sacerdotal. Nuestro sumo sacerdote en los cielos extiende los beneficios de esa expiación a todos los que se acercan por medio de él a Dios (Heb 7:24-25; 10:19).

Ahora bien, los ritos efectuados en el Día de la Expiación marcaban el fin del año litúrgico israelita. Un cumplimiento tipológico semejante que señalase la culminación del ministerio sacerdotal de Cristo en la Nueva Dispensación, no debería por consiguiente asombrarnos. En el Nuevo Testamento, la escatología refleja una tensión entre la salvación que ha sido ya cumplida en la cruz, y la salvación que se espera en el futuro, en la *parusía* de Cristo. En efecto, "el cielo debe retener" al Señor "hasta el tiempo del restablecimiento de *todas* las cosas" (Hech 3:21), hasta que "sus enemigos sean hechos estrado de sus pies" (Heb 10:13). Entonces volverá "por *segundarez*, sin pecado, para *salvara* los que le esperan" (Heb 9:28).

La epístola a los Hebreos más específicamente, incluye al Día de la Expiación en su enlace tipológico del culto antiguo, pero en una relación que toma en consideración el sistema levítico en su totalidad, cumplido ahora de una mejor manera en el santuario celestial. Así como el santuario levítico y su ministerio tuvo una expiación o purificación inaugural, así también el santuario celestial en el cual Jesús ministra como sacerdote ante el Padre, tuvo una purificación inaugural en la cruz (Heb 1:3). Pero así como los sacerdotes en el antiguo Israel, presentaban a lo largo del año la sangre del sacrificio por el pecado en el lugar santo, así también el Señor presenta la sangre de su propio sacrificio en favor del pecador, y de esta forma transfiere, como en la representación terrenal, los pecados perdonados del pueblo al santuario celestial (Heb 2:17; 13:11-12; 7:25).

Esta es la razón por la cual una purificación final del santuario celestial equivalente a la que el sumo sacerdote efectuaba al concluir el año ritual hebreo, debía tomar lugar para eliminar definitivamente los pecados allí registrados (Heb 9:22-23). Todo esto Jesús lo cumple en esta dispensación, no en ciclos anuales repetitivos, sino en un solo ciclo, mediante un solo sacrificio y para siempre (Heb 9:24-28).

En el ministerio superior del santuario celestial, sin embargo, los pecados del pueblo de Dios y su perdón son registrados en los libros del cielo, y la purificación del santuario celestial se efectúa mediante el borramiento de tales registros. De esta manera, el carácter de Dios es vindicado ante el universo. La responsabilidad que el gobierno divino asumió al perdonar los pecados a su pueblo mediante la sangre del Hijo, es considerada en el juicio que revela que

Dios no tuvo nada que ver con tales pecados cometidos. Su sabiduría y su justicia son entonces ensalzadas, pues se ve que mediante el sacrificio del Hijo se hizo plena provisión tanto para perdonar en forma digna a su pueblo, como para satisfacer plenamente su justicia. En efecto, la requisitoria judicial previa al regreso del Señor se efectúa para probar que en la solución divina para erradicar el pecado del mundo, ningún atributo divino ha sido dañado, y la desconfianza y el temor que el pecado engendró en el universo con respecto a ia sabiduría y justicia de Dios en su trato con sus criaturas, desaparecerán entonces para siempre (cf.C11:20).

Este mensaje de juicio inquisidor se proyecta magistralmente en el último libro de la Biblia. Allí se escuchan los reconocimientos y alabanzas universales que se levantan como resultado del juicio celestial. El orbe entero reconoce y proclama la honra y la justicia del Padre y del Hijo en su trato con ei pecado, y lo alaba por la solución ofrecida para redimir este mundo que se había perdido. Pero para entender la verdadera dimensión de este juicio y su relación con el Día de la Expiación y la purificación dei santuario, hay que comprender también el enlace tipológico que los profetas del Antiguo Testamento hicieron ya de los ritos y símbolos del sistema levítico. El Apocalipsis, más que cualquier otro libro del Nuevo Testamento, viene a llenar este vacío que ni siquiera la epístola a los Hebreos había colmado.

Así como la epístola a los Hebreos fue redactada para revelar la correspondencia tipológica entre el tabernáculo terrenal y el celestial con sus servicios rituales, así también las visiones de Juan tuvieron el propósito de mostrar una correspondencia semejante, en donde se destaca especialmente su relación espiritual con las experiencias que Israel vivió frente a imperios mundiales que los persiguieron y destruyeron su santuario. Las promesas dadas entonces por los profetas al pueblo en cautividad, no debían quedar como letra muerta. Debían encontrar también su verdadera dimensión y cumplimiento en la nueva dispensación.

El cautiverio babilónico, producido como resultado de la apostasía de Israel, se reproduciría en el cristianismo como resultado de la apostasía de la iglesia. El juicio celestial que Dios hizo de su pueblo remanente en la antigua Babilonia, se llevaría a cabo nuevamente en el final de esta era, en una dimensión universal y final, con el propósito de liberar a su pueblo para siempre de los poderes de este mundo, y de concederles la patria prometida. Así como este juicio pasado se efectuó al mismo tiempo que se extendía un llamado profético a salir de Babilonia, así también la requisitoria celestial final del pueblo de Dios se cumple al mismo tiempo que se predica el mensaje profético de salir de la Babilonia espiritual de la era cristiana, para dirigirse a la Sión espiritual y esperar el regreso del Señor (Ap 14:6-8; cf.18:1-5). La construcción de un edificio espiritual -la Iglesia como templo del Señor,- se completa al mismo tiempo que culmina el juicio, y cesa el llamado a salir de Babilonia para regresar a la patria prometida, que es ahora la Sión celestial.

Esta proyección del juicio, que vindica el carácter de Dios y de su pueblo delante del universo, fue delineada tanto por Daniel como por Juan, quienes la

ubicaron no en un futuro ignoto, sino en una época definida y trazada hasta con períodos proféticos específicos. Para esa época en especial, Dios levantaría un remanente, los 144.000, su escuadrón final para la última batalla, que comprendería los símbolos proféticos aun cuando muchos los negarían (Dn 12:9-10), y daría el mensaje requerido entonces para reunir y preparar un pueblo que pudiese mantenerse en pie delante del Señor y de su juicio (Ap 6:17; 7:1-8; 14).

De acuerdo a la cronología de los eventos, la conclusión del "continuo" *(tamid)* ministerio del príncipe celestial en el lugar santo, tendría lugar en 1844. Entonces Jesús daría comienzo a la etapa final de su ministerio celestial en favor de su pueblo, y pasaría a oficiar en el lugar santísimo del "templo que está en el cielo," para vindicarlo delante de los ángeles de Dios, y declararlos dignos de morar para siempre en su reino. Esta era la obra que el sumo sacerdote proyectaba en sombras, cuando entraba al santuario terrenal en el Día de la Expiación para purificarlo.

Las señales que anuncian la culminación de este último ministerio ofrecido por el Señor en el santuario celestial, se ven ya por doquier. Así como las noticias de la venida del rey del oriente, Ciro, conmovían a los israelitas que habían escuchado el anuncio profético de los profetas pre-exílicos y exílicos, del derrumbe de Babilonia y de la liberación de un remanente que volvería a la patria prometida, reconstruiría un templo nuevo, y vería el descenso de la gloria del Señor en su medio, así también los que pertenecen al pueblo del Señor en la Babilonia apóstata moderna (Ap 18:4-5), contemplan con anhelante expectación las señales de la época del juicio que los vindicará ante el mundo y el universo. Los reyes del Oriente (Ap 16:12), Cristo y sus ángeles (Ap 19:11-16), anuncian con mensajes certeros que están ya por regresar, y librarlos para siempre de un mundo apóstata que va a la ruina. Su pueblo debe apresurarse y dirigirse a la nueva Jerusalén, para completar el edificio espiritual que el Señor le encomendó. Entonces la gloria del Señor descenderá, y le otorgará la redención y liberación eterna por ia cual tanto suspiraron las generaciones pasadas.

Resulta claro que el honor y la santidad de Dios, puestos en tela de juicio desde que el pecado se introdujo en el universo, no serán totalmente restablecidos y vindicados hasta que el juicio final se lleve a cabo en el mundo. O Dios es capaz de terminar con el pecado y la rebelión -la batalla decisiva ya la ganó en la cruz,- o su reputación como Dios santo, justo y verdadero, será perdida en el universo.1 Es necesario pues, que Dios venza. El momento debe llegar cuando los justos, rescatados por la sangre del Cordero, puedan cantar:

> "Grandes y maravillosas son tus obras,
> Señor Dios todopoderoso;
> justos y verdaderos son tus caminos,
> rey de los santos.
> ¿Quién no te temerá, oh Señor,
> pues sólo tú eres santo;
> y todas las naciones vendrán y te adorarán,
> porque tus juicios se han manifestado" (Ap 15:3-4).

1 T.FRIEDMAN, "Kedushah," en *EJ,* X, 866: "...la religión bíblica mira hacia la extensión universal del dominio de lo santo en el fin de los días, con el propósito de abarcar la totalidad de cosas y personas."

NOTA FINAL

Recientemente ei Bibiical Research Institute de la Asociación General de la Iglesia Adventista del 7mo. Día, me pidió que preparase un material sobre la escena del juicio en Apocalipsis, para presentarlo en Newbold College, Inglaterra, ante el Daniel and Revelation Committee. La reconsideración de estos temas me ayudó a precisar mejor algunos detalles que tienen que ver con el tercer y cuarto sellos, y cuyas conclusiones considero de valor agregar aquí.

Los cuatro primeros sellos revelan la clase de Mesías o liderazgo que el cristianismo encamó o proyectó a lo largo de los siglos, hasta la Edad Media. La declaración que proviene del lugar en donde el Cordero abre los sellos, parece ser el informe registrado en relación con esta época que ahora es considerada en la corte celestial. El libro de la herencia indicaba que el trigo, la cebada, el vino y el aceite, debían ser ofrecidos a Dios como primicias, ofrendas y diezmos (Dt 12:17; 14:23; 18:4; Neh 10:37-39; 13:5; Jl 2:24; Jr 31:12). Eran el alimento de los ministros del culto (1 Cr 9:29; 2 Cr 31:5; Esd 6:7). Se agregaba aceite y vino a las ofrendas de harina y a la mayoría de ios sacrificios (Lv 2; 7:10,12; Nm 15).

En la visión del tercer sello, el precio indicado es en realidad desorbitante (16 veces el precio de base, y 8 veces el precio tope, en relación con lo que se conoce del precio en Sicilia en la época de Ciserón= S.I; cf.PRIGENT, 111). Revela, por consiguiente, una época de escasez de estos dones divinos que, según el libro de la Ley, debía ser entendido como una maldición divina por ia desobediencia a sus leyes, especialmente en relación con la idolatría (Dt 11:13-17; 28: 51; véase Jl 2:10; Hag 1:9-11). La declaración de que el vino y el aceite no debían ser dañados, muestra que la maldición es limitada. La degradación del cristianismo en su proceso de paganización no es aún total, y por consiguiente, las bendiciones del Dador de todo don (Sl 68:18-19), no se han detenido totalmente.

En lo que concierne al pueblo del nuevo pacto, estos dones son mayormente espirituales (Ef 4:7-8,11-12; Hech 2:38; Rm 1:11; 8:23; 1 Cor 1:5,7,etc). Aunque Juan usa el lenguaje del Antiguo Testamento, su aplicación al Nuevo Pacto es espiritual, como por ejemplo, el nombre de las tribus de Isráef(Ap 7:5-8).

El trafico de estos dones, como es visto en el caso de Simón el Mago, conduce a la maldición de Dios (Hech 8:18-23). La balanza en las manos del anticristo, muestra que trafica con los dones, y sugiere que la escasez de alimento no es arbitraria. Es el resultado de una explotación y fraude similar al que ios príncipes y sacerdotes practicaban en el tiempo de Amós, Miqueas y Nehemías (Am 8:4-6; Mq 6:10-16; Neh 5:11-12). La triste consecuencia es el empobrecimiento espiritual de la Iglesia.

El cuarto sello parece al mismo tiempo recapitular las características degradantes de los dos sellos precedentes (P.PRIGENT, 113). La espada (2do), el hambre (3ero), y la muerte (4to). Es decir, las otras características permanecen, y se les agrega la personificación de la muerte de! cuarto sello. En efecto, las bestias salvajes de la tierra simbolizaban a los demonios que pululaban en las ruinas de las ciudades y en los lugares desolados (Is 13:21; 34:11-15; Jr 50:39-40; Ap 18:2).